جلد ٤ نمبر ١

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون ١٩٦٣

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ترکوں کی عثمانی ترکی شاعری کی نشو و نما پر بھی گہرا اثر ڈالا ہے۔ ہندستان میں تیموری سلطنت کا بانی ظہیر الدین محمد بابر بادشاہ بڑی دقت نظر کا مالک تھا اور عام تذکرہ نگاروں کی طرح جا و بیجا ستائش کرنے کا بہت کم عادی۔ اس کے باوجود میر علی شیر نوائی کی شاعری کی تعریف اس نے «بابر نامہ» میں نہایت اعلیٰ الفاظ میں کی ہے[1]۔

میر علی شیر نوائی فارسی زبان کا بھی عالم تھا اور فارسی ادب سے کافی متاثر۔ چنانچہ دوسرے ترکی شعراء کی طرح وہ بھی فارسی شعراء کا مقلد نظر آتا ہے۔ لیکن اس نے اپنے مثالی نمونوں کی کبھی اندھی تقلید نہیں کی ہے۔ بظاہر اس کے اشعار اس کے زمانے اور ہم وطنوں کے مذاق کے عین مطابق تھے اور انہیں موجودہ زمانے تک بڑی مقبولیت حاصل رہی ہے۔ اس کی آخری تصنیف «محاکمۃ اللغتین» جو دسمبر ۱۴۹۹م (جمادی الاولیٰ ۹۰۵ھ) میں مکمل ہوئی تھی، اہم کتاب ہے۔ اس میں ترکوں اور ایرانیوں کی زبان اور ثقافت کا باہمی مقابلہ کیا گیا ہے اور مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شعرگوئی کے لیے اور عام طور پر معنوی مقاصد کے لیے ترکی زبان فارسی سے کم موزوں نہیں ہے[2]۔

میرعلی شیر نوائی نظم و نثر دونوں میں ایک سی امتیازی شان رکھتا ہے۔ موسیو بیلین[3] نے اس کی کل تصانیف کی تعداد ۲۹ اور رکن‌الدین ہمایون فرخ[4] نے ۳۲ شمار کرائی ہیں[5]۔ لیکن ان کی بتائی ہوئی کتابیں

(۱) *The Babar nama*, ed. Annethe Beveridge (London, 1905), p. 40

(۲) *The Enoyclopadia* of Islam Vol. IV, p. 916 ; اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (لاہور، ۱۹۶۲م) ٤: ۲۵۲

(۳) *Journal Asiatique*, Vol 17, p. 194

(٤) دیوان امیر نظام الدین علیشیر نوائی فانی (تہران ۱۳٤۲ شمسی) صفحہ چہاردہ و پانزدہ۔

(۵) راقم الحروف کو میرعلی شیرنوائی کی چند تصانیف کے ایسے قلمی نسخوں کا پتا چلا ہے جن کا ان حضرات نے ذکر نہیں کیا ہے۔

مجلس ادارت

پروفیسر عبدالعلیم

ڈاکٹر سید مقبول احمد

ڈاکٹر منیب الرحمن

ایڈیٹر : ڈاکٹر مختار الدین احمد

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

ایک شمارے کی قیمت پانچ روپے

رجسٹری کے مصارف ایک روپیہ

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون ۱۹۶۳ م

فہرست مضامین

مقالات :

۱. ہند اور مہنّد	ڈاکٹر عبدالعلیم	۱
۲. حکمت ولیّ اللہی میں تاریخ کا مرتبہ	ڈاکٹر صبیح احمد کمالی	۱۳
۳. تدوین کلام علی بن ابی طالب	جناب محمود حسن امروہوی	۲۵
٤. معن بن أوس المزنی	جناب محمد راشد	۷۱

٥. ابتداے اسلام میں اخلاقی فکر کا ارتقاء — ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری — ۹۵

٦. عربوں کا علم المثلثات — پروفیسر محمد فضل الدین قریشی — ۱٤۱

معلومات و مراسلات :

۷. قاسم انوار کے ترکی اشعار — ڈاکٹر اکمل ایوبی — ۱٦۷

۸. خان خانان اور عرفی کی خط کتابت کا ایک ورق — ڈاکٹر ضیاء الدین ڈیسائی — ۱۷۹

Synopsis of Contents — i iii

* *
*

ہند اور مہنّد

ڈاکٹر عبد العلیم*

آج کل جب عرب اور ہند کے تعلقات کو استوار کرنے کی مبارک کوشش شد و مد کے ساتھ جاری ہے اور جابجا اس سلسلے میں سیمینار اور سمپوزیم منعقد کیے جارہے ہیں یہ بات اکثر کہی جاتی ہے کہ اہل عرب قدیم زمانے سے اپنی لڑکیوں کے نام «ہند» اس وجہ سے رکھتے آئے ہیں کہ ان کو ہمارے دیس سے الفت تھی۔ یہ ایسا شاعرانہ تصور ہے جس میں حب وطن کا جذبہ بھی کار فرما ہے اس لیے جی تو نہیں چاہتا کہ اس کے خلاف کچھ کہا جائے لیکن تحقیق کے غیر شاعرانہ عمل کا یہ تقاضا ہے کہ اس افسانے کی حقیقت کا سراغ لگایا جائے۔ یہ بات سب سے پہلے کس نے اور کب کہی یہ تو مجھے معلوم نہیں لیکن دور حاضر میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم نے اپنی بیش بہا کتاب «عرب و ہند کے تعلقات» میں اس بات کو ایک حقیقت کے طور پر پیش کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

«یہ عجیب حیرت انگیز بات ہے کہ «ہند» کا لفظ عربوں کو ایسا پیارا معلوم ہوا کہ انھوں نے ملک کے نام پر اپنی عورتوں کا یہ نام رکھا چنانچہ عربی شاعری میں یہ نام وہ حیثیت رکھتا ہے جو فارسی میں لیلیٰ اور شیریں کی ہے»۔ آج کل جو یہ بات بار بار کہی جاتی ہے اس کا ماخذ غالباً سید صاحب مرحوم کی یہی عبارت ہے

اس سلسلے میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے ملک کو «ہند» کی حیثیت سے عربوں نے سب سے پہلے کب جانا۔ اسلام سے بہت پہلے

(*) ڈاکٹر عبدالعلیم صدر شعبۂ عربی و اسلامیات، ڈائرکٹر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

جنوبی ہندستان اور جنوبی عرب کے درمیان تجارتی تعلقات قائم تھے لیکن ظاہر ہے کہ اس ملک کے جنوبی حصے کو نہ کبھی ہند کہا گیا اور نہ اس زمانے کے عرب تاجر اس نام سے واقف ہو سکتے تھے۔ شمالی یا وسط عرب کے رہنے والے اسلام سے پہلے بیرونی ممالک سے غالباً بہت کم واقفیت رکھتے تھے۔ بجز ان علاقوں کے جن کی سرحدیں عرب سے ملتی تھیں یعنی عراق اور شام جہاں ایرانی اور بازنطینی حکومتوں کا قبضہ تھا۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ہند کا لفظ ملک کے معنوں میں عربوں تک ایران کی وساطت سے پہنچا۔ یہ بات اب عام طور سے تسلیم کی جاتی ہے کہ یہ «سندھو» کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ دریائے سندھ، وادی سندھ اور اس علاقے کے رہنے والے قدیم عہد میں «سندھو» کے نام سے موسوم تھے۔ جب ایرانیوں نے اس علاقے پر کچھ عرصے کے لیے قبضہ کیا تو وہ اس کو «ہندھو» کہنے لگے۔ کبھی کبھی وہ اس میں «ش» کی آواز کا اضافہ بھی کرلیتے جس سے یہ لفظ «ہندوش» ہوگیا۔ قدیم ایرانی میں «ک» کا لاحقہ نسبت کے لیے استعمال ہوتا تھا، اس طرح ہندش کے رہنے والے «ہندک» کہلائے اور اسی صورت میں یہ لفظ عربوں تک پہنچا، چنانچہ عربی کے قدیم لغات میں ہِندکیٌ اور اس کی جمع ہَنادکة موجود ہے کثیّر (متوفی ۱۲۴ ہجری) کا شعر ہے:[1]

و مقربة دهم و كمت كأنها ٭ طماطم يوفون الوفور هَنادِكا

جب سکندر کے ساتھ یونانی دریائے سندھ تک پہنچے تو انھوں نے اس علاقہ کا نام بھی ایرانیوں ہی سے لیا لیکن ان کے وہاں «ھ» کی آواز «أ» سے بدل گئی اور «إندس» اور «إند» کے الفاظ صورت پذیر ہوئے جنھیں ایک طویل عرصے کے بعد یورپ والوں نے «إنڈس» اور «انڈیا» یا «انڈین» کی شکل میں اپایا۔ فرانسیسی زبان میں «إند» قایم رہا۔

(۱) لسان العرب (۳: ۴۳۸)

«هند» کا لفظ ملک هند کے معنی میں قدیم عربی شاعری میں میری نظر سے نہیں گذرا. میرا قیاس هے که بالخصوص حیره کے علاقے میں یه لفظ ملک کے معنی میں ایران سے آیا اور بظاهر یه معلوم هوتا هے که حیره کے دربار میں چونکه ایرانی تہذیب اور تمدن کے اثرات غالب تھے اس لیے بعض ایسی اشیاء بھی جو هندستان سے خاص طور پر تعلق رکھتی تھیں هندی نسبت کے ساتھ مانوس هوئیں. مثلاً عدیؔ بن زید (م نحو ۳۵ ق ه) کا یه شعر[1]:

رُبَّ نارٍ بتُّ أرمُقها ٥ تقضمُ الهندیَّ و الغارا

«لسان العرب» کی رو سے الهندی سے مراد هے: «العود الطیب الذی من بلاد الهند».

چوں که اسلام کے ظهور سے کچھ عرصه پہلے ایرانیوں کا تسلط جنوبی عرب کے بعض حصوں پر بھی هوگیا تھا اس لیے ممکن هے که هند بمعنی ملک وهاں بھی مانوس هوگیا هو لیکن اس کا کوئی قطعی ثبوت همارے پاس نہیں هے. بہر حال اس کا امکان بہت کم هے که شمالی اور وسط عرب میں جہاں کی زبان کو هم عربی زبان کا نام دیتے هیں پانچویں صدی عیسوی سے پہلے هند کا لفظ بمعنی ملک کے عام طور پر رائج هوا هو. اس مفروضے کے لیے که عربوں نے «ملک کے نام پر اپنی عورتوں کا یه نام رکھا» یه لازم هے که بہت عرصے تک یه لفظ ملک کے نام کی حیثیت سے زبان زد خواص و عوام رها هو.

«هند» کا لفظ نه صرف نام کی حیثیت سے بلکه دوسرے معانی میں بھی عربی زبان میں قدیم زمانے سے موجود هے، «لسان العرب» میں اس کے حسب ذیل معانی درج هیں:[2]

هندٌ و هُنیدةٌ: اسم للمائة من الإبل خاصة . . . و قال أبو عبیدة وغیره: هی اسمٌ لکل مائةٍ من الإبل. . . ابن سیده: وقیل هی

(۱) ابن السکیت: تہذیب الألفاظ: ٦٥٦، الأغانی (۲: ۱٤۷)، الشعر و الشعراء ۱: ۱۸٤ یه شعر لسان العرب (۳: ٤۳۸) میں عدیؔ بن الرقاع (م نحو ۹۵ ه) کی طرف منسوب هے.

(۲) لسان العرب (۳: ٤۳۷)

اسم للمائة و لما دُونها و لما فوقها، و قيل: هی المائتان. . .
قال: و الهنيدة مائة سنة، و الهند مائتان.

گویا ہند اور ہنیدۃ کے معنی ہوئے: سو یا اس سے کچھ کم یا کچھ زیادہ اونٹ یا سو یا دو سو سال. ایک دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ ہند صرف عورتوں کا نام نہیں تھا بلکہ مردوں کا نام بھی ہوتا تھا. چنانچہ «لسان العرب» میں مرقوم ہے: «و ہند اسم رجل» اور شہادت میں ایک شعر بھی نقل کیا ہے:

إنی لمن أنکرنی ابن الیثربی ٭ قتلتُ علباء و ہندَ الجملی
أراد و ہنداً الجملیَّ.

اس طرح یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ «ہند» جو عربوں میں عورت یا مرد کا نام ہے اس کا کوئی تعلق ملک ہند سے نہیں ہے. اس سلسلے میں ایک بات یہ بھی قابل غور ہے کہ عرب جب اس لفظ کو انسان کے نام کے طور پر استعمال کرتے ہیں تو اس پر الف لام نہیں لاتے اور ملک کے نام کو «الہند» کہتے ہیں. اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ «ہند» کا لفظ پہلے سے ان کے وہاں موجود تھا اور جب ایسے ہی لفظ کو ملک کے نام کی حیثیت سے انہوں نے استعمال کیا تو الف لام لگاکر تخصیص کردی. ہوسکتا ہے کہ ہمارا ملک عربوں کو بہت پیارا رہا ہو لیکن اس کے نام پر انہوں نے اپنی عورتوں کا نام نہیں رکھا.

عرب اور ہند کے تعلقات سے متعلق دوسرا لفظ جو معرض بحث میں آتا ہے وہ «مہنَّد» ہے. «صحاح جوہری» میں جو سب سے قدیم مرتب لغت ہمارے پاس موجود ہے اس لفظ کے معنی یہ ہیں:

«و المہنَّد: السیف المطبوع من حدید الہند».

یہی الفاظ دوسرے لغات میں بھی دہرائے گئے ہیں. «لسان العرب» کی عبارت حسب ذیل ہے:

و ہنَّد السیف: شحذہ. و التہنید: شحذ السیف، قال:

كلّ حسامٍ محكم التهنيد
يقضب عند الهزّ والتجريد
سالفة الهامة واللديد

قال الأزهری : والأصل فی التهنید عمل الهند: یقال سیف مهنّدٌ، و هندیٌ و هُندوانیٌ إذا عُمل ببلاد الهند و أحکم عمله. والمهنّد: السیف المطبوع من حدید الهند.

کعب بن زهیر کے مشہور قصیدۂ بانت سعاد. کا ایک شعر ہے :

إنّ الرسول لسیف یستضاء به ٭ مهنّد من سیوف الله مسلول

اس شعر کی روایت میں کئی اختلافات ہیں بعض روایتوں میں پہلے مصرعے میں «لسیف» کی جگہ «لنور» ہے اور دوسرا مصرعہ یوں بھی آیا ہے :

٭ و صارم من سیوف الهند مسلول ٭

اس شعر کے بارے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ کعب نے دوسرا مصرعہ یوں لکھا تھا :

٭ مهنّدٌ من سیوف الهند مسلول ٭

جب کعب نے یہ شعر رسول اللہ کے سامنے سنایا تو رسول اللہ نے اس میں اصلاح کر کے «سیوف الهند» کو «سیوف الله» کردیا بہرحال زیادہ تر روایات میں لفظ «مهنّد» اس شعر میں موجود ہے ۔

اواخر دور جاهلیت اور صدر اسلام میں هندی تلوار کی تعریف میں بہت سے اشعار کہے گئے جن میں سے چند ذیل میں درج کیے جاتے ہیں :

المهلهل (م نحو ۱۰۰ ق هـ)[1]:

هزموا العداة بکلّ أسمر مارنٍ ٭ و مهنّدٍ مثلِ الغدیر یمانی

الأخنس بن شهاب (م نحو ۷۰ ق هـ)[2]:

لُکیزٌ لها البحران والسیف دونه ٭ و إن یأتهم ناس من الهند هارب

الفند الزمانی (م نحو ۷۰ ق هـ)[3] :

دون أن أبصرت خیولاً لبکر ٭ و سیوفاً هندیّةً و رماحا

(۱) (۲) (۳) شعراء النصرانیة : ۱۶۱، ۱۸۵، ۲۴۳

طرفة (نحو ٨٦ - ٦٠ ق هـ)[١] :

فـا ليت لا ينفك كشحى بطـانة ٥ لعضبٍ رقيق الشفرتين مهنـد
و ظلم ذوى القربى أشدُّ مضـاضةً ٥ على المرء من وقع الحسام المهنَّد

الحارث بن عباد (م نحو ٥٠ ق هـ)[٢]:

فـإن سلمنـا فإنـا سـائرون لكم ٥ بكل هنديّة فى حدِّهـا شطب

المتلمس (م نحو ٥٠ ق هـ)[٣]:

كَطُريفة بن العبد كان هديَّهم ٥ ضربوا قذالة رأسه بمهنَّد

حاتم (م ٤٦ ق هـ)[٤]:

سأذخر من مالى دلاصاً و سابحاً ٥ وأسمر خطياً و عضباً مهنَّدا

عدىّ بن زيد (م نحو ٣٥ ق هـ)[٥] :

والمشرف الهندىُّ نسقىٰ به ٥ أخضرَ مطموثاً بمـاء الخريص
عداوة ذى القربى أشد مضاضةً ٥ على المرء من وقع الحسام المهنَّد

عروة بن الورد (م نحو ٣٠ ق هـ) كا ايک شعر جاحظ نے نقل کیا ہے[٦]:

عُصوا بسيوف الهند واعتركت بهم ٥ براكاء حربٍ لايطير غرابها

---

(١) شرح القصائد العشر : ٤٨ ، معلقته : ٧٨ ، ٨٣
(٢) شعراء النصرانية : ٢٧٧
(٣) ديوانه : ٣٨ (ليسيك ١٩٠٣)
(٤) ديوانه : ٨
(٥) ابن قتيبة : الشعر والشعراء تحقيق أحمد محمد شاكر ١ : ١٨٢، حماسة البحترى : ٢٤٨
(٦) البيان والتبيين ٣ : ٨٣

عنترة (م نحو ٢٢ ق هـ)[١] :

فطعنته بالرمح ثم علوته ○ بمهنّدٍ صافى الحديدة مخذم

المثقّب العبدىّ (جاهلى)[٢] :

و أنجبٌ به من آل نصرٍ سميدعٍ ○ أغرّ كلون الهندوانىّ رونق

هلال بن رزين (جاهلى)[٣] :

فولّوا تحت قطقطها سراعاً ○ تكبّهم المهنّدة الذكور

حجل بن نضلة[٤] :

و مهنّد فى متنه حرجيّةٌ ○ عضب إذا مسّ الضريبة مفصل

المثلم بن رياح[٥] :

بمهنّدٍ ذى حليةٍ جرّدته ○ يبرى الأصمّ من العظام و يقطع

أمية بن أبى الصلت (م نحو ٥ هـ)[٦]:

الضاربين التقدمية ○ بالمهنّدة الصفائح

إذا ماالموت غاس بالمنايا ○ وذلّلت المهنّدة الجفونا

الأعشى (م ٧ هـ)[٧]:

فى فتيةٍ كسيوف الهند قد علموا ○ أن هالكٌ كلّ من يحفى و ينتعل

أصابه هندوانىٌّ فأقصده ○ أو ذابل من رماح الخطّ معتدل

(١) التبريزى : شرح القصائد العشر : ١٠٣ ، معلقته : ٥٦
(٢) الشعر والشعراء ١ : ٣٥٧
(٣) الحماسة ١ : ١٧٩ بشرح التبريزى
(٤) الأصمعيات : ١٥٥
(٥) الحماسة ٤ : ٩٦
(٦) شعراء النصرانية : ٢٢٤ ، ٢٣٤ و جمهرة أشعار العرب : ١٨٩
(٧) ديوانه : ٤٥ ، ٤١١

المزرّد (م ١٠ هـ)[1]:

و أملس هنديٌّ متى يعلُ حدُّه ✡ ذرى البيض لاتسلم عليه الكواهل

الخنساء (م ٢٤هـ)[2]:

أنت المهنَّد من سُليم فى العلىٰ ✡ و الفرع لم يسبِ الكرام بمشهد

لبيد (م ٤١ هـ)[3]:

كسفينة الهنديّ طابق درمها ✡ بسقائف مشبوحةٍ و دهان

و مدججين ترى المغاول وسطهم ✡ وذباب كلّ مهنَّدٍ قرضابِ

جرول بن أوس (نحو ٤٥ هـ)[4]:

كسوبٌ و متلافٌ إذا ما سألتَه ✡ تهلّل فاهتزّ اهتزاز المهنَّد

حسان بن ثابت (م ٥٤ هـ)[5]:

فى فتيةٍ كسيوف الهند أو جههم ✡ نحو الصريخ إذا ماصوّت الداعى

فأمسى سراجاً مستنيراً و هادياً ✡ يلوح كما لاحَ الصقيل المهنَّد

ولا عدى بن كعب إنّ صيغتها ✡ كالهندوانىّ لا رثٌّ ولا دثر

عبيدالراعى (م ٩٠ هـ)[6]:

كحديدة الهنديّ أمسى جفنه ✡ خلقاً ولم يك فى العظام نكولا

(١) المفضليات : ١٧٥
(٢) شرح ديوان الخنساء : ٦٥
(٣) ديوانه : ٦٥، ١٤٦
(٤) ديوانه : ٨٦
(٥) ديوانه : ٦٦، ٣٣
(٦) جمهرة أشعار العرب : ٣٥٦

ذوالرمة (٧٧-١١٧ ه)[١] :

أخا شُقةٍ زولا كأنّ قميصه ٭ على نصل هنديّ جُراز المضارب

الكميت (٦٠ - ١٢٦ ه)[٢] :

فقل لبنى أمية حيث حلّوا ٭ و إن خفتَ المهنّد و القطيعا

زينب بنت الطثرية (نحو ١٣٥ ه)[٣] :

مضى و ورثناه دريس مفاضةٍ ٭ و أبيض هندياً طويلاً حمائله

الحسين بن مُطير (م ١٦٩ ه)[٤] :

خفيف الحشا ضرباً كأنّ ثيابه ٭ على قاطع من جوهر الهند صارم

ريطة بنت عاصم[٥] :

غدوا كسيوف الهند وُرّاد حومةٍ ٭ من الموت أعيا وردهنّ المصادر

تميم بن أسد الخزاعى[٦] :

و وجدتُ ريح الموت من تلقائهمْ ٭ و خشيتُ وقع مهنّدٍ قضّاب

جاحظ نے البيان و التبيين میں لکھا ہے : و أنشدنى بعض أصحابنا[٧] :

ناديت هيذان و الأجواب مغلقة ٭ و مثلُ هيذان سنّى فتحة الباب

كالهندوانى لم تُفلل مضاربه ٭ وجهٌ جميلٌ و قلبٌ غير وجاب

(١) ديوانه : ٥٥
(٢) البيان و التبيين ٣ : ٣٦٥
(٣) حماسة البحترى : ٢٧٥
(٤) البيان والتبيين ٢ : ١٧١
(٥) الحماسة (طبعة بون) : ٤٩٢
(٦) حماسة البحترى : ٥١
(٧) البيان و التبيين ١ : ٤١

مرار بن سعید الفقعسی (اسلامی)[1]:

إذا شولنا لم نسعَ فیها بمرفدٍ ٭ قریٰ الضیف منها بالمهنَّد ذی الأثر

میں مکمل یقین کے ساتھ تو نہیں کہہ سکتا لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیف ہندی کےلیے «مهنَّد» کا لفظ اسلام سے تقریباً ڈیڑھ سو سال پہلے وضع کیا گیا ہوگا اور یہ یقیناً «هند» بمعنی ملک هند سے مشتق ہے لیکن «هند» بطور فعل ماضی اور « تهنید » بطور مصدر عربی میں پہلے سے موجود تھے جیسا کہ لغت سے معلوم ہوتا ہے . «لسان‌العرب» کی حسب ذیل عبارت قابل غور ہے :

« هنَّد إذا قَصر و هَندَ و هنَّدَ إذا صاح صیاح البومة (ابن الأعرابی)
هنَّد الرجل إذا شتم إنساناً شتماً قبیحاً ، و هنَّد إذا شُتم فاحتمله و أمسک ، و حمل علیه فما هنَّد أی ما کذَّب ، و ما هنَّد عن شتمی أی ماکذَّب ولا تأخّر ، و هنَّدته المرأة : أورثته عشقاً بالملاطفة و المغازلة[2]،

(۱) ابن قتیبة : الشعر و الشعراء ۲ : ۶۸۳

(۲) ڈاکٹر عبد الستار صدیقی نے اپنے اُس مقالے میں جو انہوں نے ڈاکٹریٹ کے تھیسس کی طور پر پیش کیا تھا یہ لکھا تھا کہ مغازلت کے معنی میں هندَ اور هنَّد عرب عورتوں کے قدیم نام هند یا هندہ سے مشتق نہیں ہیں بلکہ چونکہ ملک هند کی عورتوں کے ناز و انداز عربوں کو پسند آگئے تھے اس لیے انہوں نے هند کی مناسبت سے هندَ اور هنَّدَ کو اس معنی میں استعمال کیا جس طرح لفظ ، هندو ، فارسی میں حسین محبوب کے معنی میں استعمال ہونے لگا ؛ شہادت میں انہوں نے یہ شعر بھی پیش کیا ہے :

عشوه و ناز و کرشمه همه با مردم هند ٭ سعدیا روز ازل حسن بترکان دادند

A. Siddiqi, *Studien uber die Persischen Fremdworter im Arabisch* Goethingen 1919 p. 91

پروفیسر نوٹلڈکے نے اس مقالے پر جو تبصرہ کیا ہے اس میں اس نکتے کی تردید کی ہے .ملاحظہ ہو *Der Islam* Vol. II, p.270 میں نے ڈاکٹر صدیقی سے جب اس کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ مقالے کے شایع ہونے کے کچھ ہی عرصے بعد دوبارہ غور کرنے پر وہ خود اس نتیجے پر پہنچے کہ ان کا قیاس غلط تھا اور ان الفاظ کا ملک هند سے کوئی تعلق نہیں ہے .

قال : ٭ یعدنَ من هنَّدنَ و المتیَّما ٭

و هنَّدتنی فلانةُ أی تیَّمتنی بالمغازلة (ابو عمرو)

ابن درید : هنَّدت الرجل تهنیداً إذا لاینته و لاطفته

ابن المستنیر : هنَّدت فلانة بقلبه إذا ذهبتْ به .

اُلو کی آواز کے بارے میں یہ کہا جاتا تھا کہ وہ ھندا ھندا پکارتا ھے جیسا کہ اس مصرعے سے ظاھر ھے :

٭ و بلدةٍ یدعو صداها هندا ٭

ملاطفت اور مغازلت کے معانی تو ظاھر ھے کہ « ھند » بمعنی اسم المرأة سے ماخوذ ھیں . گالی دینے اور گالی سن کر برداشت کرنے کی خصوصیت معلوم نہیں کس ھند کی ھے .

ان بیانات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ھے کہ « ھند » اور « مھند » کے الفاظ عربی زبان میں پہلے سے موجود تھے . جب ایرانیوں کی وساطت سے وہ ھمارے دیس کو « الھند » کہنے لگے اور یہاں کی بہت سی اشیاء بالخصوص فولاد اور تلوار کو جو عرب میں قدیم زمانے سے پہنچتی رھی تھیں انھوں نے ھند سے منسوب کیا تو عود کو « الھندی » اور تلوار کو « المھنَّد » بھی کہا .*

[۱۹۶۳/۱۲/۲۰]

(*) آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے اجلاس سوم (علیگڑھ ۲۶ ، ۲۷ دسمبر سنہ ۱۹۶۲ م) میں پڑھا گیا .

حکمت ولیؔ اللہی میں تاریخ کا مرتبہ[1]

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی*

(الف) تمہید
(ب) التذکیر بایام اللہ
(ج) قدرت ، عادت اور رحمت
(د) مقصد و معنی اور ان کے ٹھکانے
(ہ) ارتفاقات
(و) علم اسرار الدین
(ز) خاتمۂ کلام

تمہید

شاہ ولی اللہ صاحب کی وفات کو اب تک پوری دو صدیاں گذر چکی ہیں. اس طویل مدت کو دیکھتے ہوئے یہ سوال بر محل ہے کہ بعد والوں نے ان کی تعلیم کو کس طرح سمجھا ہے. اس میں شک نہیں کہ ان کی تحریریں فارسی اور عربی زبان میں ہونے کی وجہ سے اس ادبی سرمائے

(۱) اس مضمون کی اساس میرے ایک انگریزی مقالے پر ہے جو ڈاکٹری کی سند کے لیے ۱۹۵۹ میں میک گل یونیورسٹی (مانٹ ریال، کناڈا) کے ادارۂ علوم اسلامی کو پیش کیا گیا تھا. اس مقالے میں شاہ ولی اللہ صاحب کے فلسفے اور ان کے فقہی مسلک کے درمیان منطقی ربط کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی تھی جو ذیل کے ابواب پر مشتمل تھی:

(اول) اخلاقی اور نفسیاتی مباحث (دوم) ارتفاقات
(سوم) فلسفۂ تاریخ (چہارم) تاریخ علوم اسلامی
(پنجم) عام تبصرہ (باقی)

(*) ڈاکٹر صبیح احمد کمالی ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ . مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

سے ذرا الگ ہیں جسے ان کے (اردو داں) وارثوں نے اپنایا ہے۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ وہ تحریریں جس شکل میں اب تک نشر و اشاعت پاتی رہی ہیں وہ انتہائی ناقص ہے۔ ایک یا دو کتابوں کے استثناء کے ساتھ شاہ صاحب کی تصانیف ہندستان اور پاکستان کے مقامی چھاپے خانوں کے معمولی بلکہ ردی اڈیشنوں میں ملتی ہیں جنھیں پڑھکر سمجھنا اور پھر سچ مچ کچھ حاصل کرلینا جوئے شیر لانا ہے۔ کتابوں کی اس صورت حال سے قطع نظر، روایتی طور پر شاہ صاحب کی تعلیم کا خاصہ چرچا رہا ہے۔ ہندستان اور پاکستان میں علم حدیث کے ادارے اور سلسلے شاہ صاحب کی شخصیت سے منسوب یا اس پر منتہی ہوکر اس علم کے بین الاقوامی دھارے میں جا ملتے ہیں۔ دارالعلوم دیوبند میں شاہ صاحب کے اُٹھائے ہوئے یا بڑھائے ہوئے بعض کاموں نے ایک مقام یا مرکز حاصل کر لیا ہے۔ اور اب پاکستان میں ان کے نام پر ایک اکادمی کا قیام[۲] ہمیں امید دلاتا ہے کہ ان کی تعلیم کو زیادہ وسیع حلقوں میں پھیلایا جاسکے گا۔ اس کے علاوہ

(بقیہ)

مقالے کی تیاری کے بعد سے اب تک جو مدت گزری ہے اس میں بعض ابواب کو میں نے مختلف طریقوں سے استعمال کرلیا ہے۔ مثلاً پہلا باب مکمل طور سے رسالہ *Islamic Culture* (حیدر آباد ۔ دکن) کے جولائی اور اکتوبر ۱۹۶۲ کے پرچوں میں شایع ہوچکا ہے۔ دوسرے باب کا ایک حصہ رسالہ *IQBAL* (لاہور) کے جنوری ۱۹۶۳ کے شمارے میں شایع ہوا ہے لیکن بحیثیت مجموعی ارتفاقات کی بحث کو میں نے اپنی کتاب

Types of Islamic Thought in Criticism and Reconstruction (1963)

میں شامل کرلیا ہے جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ادارۂ علوم اسلامی کے زیر اہتمام اشاعت کی غرض سے پیش کی گئی ہے۔ تیسرے اور چوتھے باب کے مواد کو موجودہ مضمون میں منتقل کیا جارہا ہے۔ رہا آخری باب، تو وہ استعمال میں آنے سے پہلے نظر ثانی چاہتا ہے۔

(۲) دیکھیے ماہنامہ «الرحیم» (مدیر محمد سرور)، شعبہ نشر و اشاعت شاہ ولی اللہ اکیڈمی۔ حیدر آباد۔ سندھ (پاکستان) جون ۱۹۶۳

بیرونی ممالک میں بھی اہل علم شاہ صاحب کی تصانیف اور شخصیت سے واقف ہو رہے ہیں۔ مصر میں ازہر یونیورسٹی کے استاد اور طالب علم «حجة الله البالغة» کو اسلامی ادب کے ایک شاہ کار کی حیثیت سے جانتے ہیں اور بعض معاصر عرب مصنفین[۳] کے یہاں اس کتاب کی طرف اشارے یا حوالے ملتے ہیں۔ مغربی درسگاہوں میں بھی اب یہ قاعدہ مان لیا گیا ہے کہ ہندستان اور پاکستان کی «جدید» زندگی کی تاریخ کے مطالعے میں ابتدا شاہ ولی اللہ سے ہونی چاہیے۔ ایک اور چیز جس کو اہل مغرب بہت دلچسپی کے ساتھ دیکھتے ہیں وہ شاہ صاحب کے یہاں «مذہب طبیعی» کا تصور ہے جس کی بدولت مغرب والے انہیں خود اپنے ان مفکرین کا ہمسر سمجھتے ہیں جنھوں نے شاہ صاحب کے ہی عہد میں (لیکن ان کی توجہات کے دائرے سے دور) اس مسئلے کی تحقیق میں نئی راہیں نکالی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مغربی درسگاہوں میں ابھی گذشتہ چند سال کے اندر ہی حکمت ولیؒ اللہی پر کچھ تحقیقی کام بھی ہوا ہے[۴]۔ سب سے آخر میں یہ چیز بھی قابل ذکر ہے کہ ہندستان اور پاکستان میں فکر اسلامی

(۳) مثلاً دیکھیے:

(الف) تعلیل الأحکام از محمد مصطفی شلبی۔ قاهره، مطبعة الأزهر ۱۹۴۹م، ص «ت»

(ب) أصول الفقه الإسلامی از زکی الدین شعبان۔ قاهره، دار التألیف، بلا تاریخ۔ ص ۳۵۲

(ج) الفقه الإسلامی از محمد یوسف موسی۔ بار سوم۔ قاهره، دار الکتاب العربی ۱۹۵۸۔ ص ۵۰۳

(٤) اس سلسلے میں ایک نام تو اسی تحریر کا ہے جس کا ذکر پہلے نوٹ میں آچکا، لیکن اس سے پہلے ڈاکٹر عبد الواحد ہالی پوتا (صدر شعبۂ مذاہب، حیدر آباد سندھ یونیورسٹی، پاکستان) آکسفورڈ میں شاہ ولی اللہ صاحب کے فلسفے پر کام کرچکے تھے۔ ان کے مقالے کو سندھ یونیورسٹی نے ۱۹۵۹ میں شایع کرنا شروع کیا۔

کے زعماء (مثلاً سرسید احمد خاں، مولانا شبلی، مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر محمد اقبال) شاہ صاحب کے افکار سے براہ راست اثر قبول کرتے رہے ہیں اور مستفید ہوئے ہیں۔

شاہ صاحب کا خیال تھا[٥] کہ جو لوگ علم و دانش میں ان کے وارث اور جانشین ہوں گے ان کا سب سے پہلا گروہ ایسے افراد پر مشتمل ہوگا جو حکمت ولی اللہی کے روایتی یا ظاہری حصے پر اپنی توجہ صرف کریں گے لیکن ان کے بعد جو نسل آئے گی اس کے بارے میں شاہ صاحب کا خیال تھا کہ اس کے لیے حکمت مذکورہ کے مفکرانہ یا باطنی پہلو زیادہ دلکش ثابت ہوں گے۔ جس حد تک شاہ صاحب نے اس دعوے کو ایک مکاشفے کا رنگ دیا ہے اور اس کے ذریعے سے اپنے بیٹوں اور پوتوں کے علمی مناصب اور مقاصد کی تفریق کی ہے، اس حدتک یہ ایک نجی معاملہ ہے جس پر رائے زنی کرنا ہمارا کام نہیں ہے۔ لیکن ان کے لفظوں کے مفہوم کی توسیع اور تعمیم کی جاسکتی ہے۔ مثلاً ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ شاہ صاحب اپنی تعلیم کے ظاہری یا منقول حصوں کو اپنی شخصیت سے زیادہ قریب، اور زیادہ سرعت کے ساتھ ذہن نشین ہونے والا سمجھتے ہیں۔ بعد میں آنے والے زمانے نے شاہ صاحب کے اس اندازے

---

(٥) «این فقیر را آگاهانیدند که در طبقه که بعد ازوی باشد علوم ظاهره ظهور نمایند و در طبقهٔ ثالثه علوم باطنه. مراد این جا از طبقهٔ ثانیه اولاد است و از طبقهٔ ثالثه احفاد یا اولاد صغار که بمنزلهٔ احفاد باشند. و مراد این جا شیوع علوم ایشان است و ظهور امر ایشان. و مراد از علوم ظاهره کتاب و سنت است و از علومی باطنه علومی که بلطائف خفیه تعلق دارد» التفهیمات الآلهیة (بجنور ١٩٣٦) حصه اول ص ١١٥۔

یہ چیز قابل ذکر ہے کہ تفہیمات کے ایک قلمی نسخے میں جو علی گڑھ کے مجموعہ حبیب گنج میں موجود ہے، یہی عبارت کتاب کے بالکل آخری حصوں میں ص ٦٣١ پر ملتی ہے۔ معلوم نہیں ترتیب کے اس اختلاف کا سبب کیا ہے۔

کی مکمل طور سے تصدیق یا تائید نہیں کی ہے۔ بلکہ اب یہ محسوس ہوتا ہے کہ خود ان کے زمانے میں یا اس کے فوراً بعد لوگوں نے ان کو زیادہ تر «وحدت وجود» اور «وحدت شہود» کے تقابل یا سنی اور شیعہ نزاعات کی روشنی میں دیکھا۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ، حدیث اور فقہ کی درس و تدریس کا انہوں نے جو کام شروع کیا تھا وہ آہستہ آہستہ ایک محدود دائرے میں اپنی جڑیں بھی پھیلا رہا تھا۔ اس طرح ان کے ظاہری اور باطنی علوم کی میراث بیک وقت بٹنا شروع ہوگئی تھی۔ بہر حال موجودہ زمانے میں شاہ صاحب کے مختلف علوم اور کمالات کی تفریق اٹل ہے۔ اور جس حد تک ان کی مختلف تاویلیں کرنے والے اپنے اختلاف کی جھلک خود ان کے کلام میں پاتے ہیں، اس حد تک انہیں شاہ صاحب کی اس بصیرت کا شکرگزار ہونا چاہیے جس نے انہیں شاہ صاحب کی تعلیم کے ساتھ وفاداری نہ کرنے کے الزام سے بچالیا ہے۔

اس وقت جو مضمون سپرد قلم کیا جارہا ہے اس کے بارے میں بعض تصریحات ضروری معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً اس کے عنوان میں لفظ «تاریخ» کا استعمال تھوڑی سی توضیح چاہتا ہے۔ واقعہ تو یوں ہے کہ ہم اس مضمون کی محدود گنجائشوں کے اندر شاہ صاحب کی تعلیم کے ہر ایک قابل ذکر گوشے کو روشنی میں لانے کی کوشش کریں گے۔ لیکن تاریخ کی تخصیص ہم نے اس لیے کردی ہے کہ بحث کی جہات متعین ہوجائیں۔ بہر حال مضمون کے عنوان سے کسی کو یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ شاہ صاحب کے فلسفے میں تاریخ منجملہ اور بہت سے مباحث کے ایک ایسا مبحث ہے جس کو رکھ لینے یا چھوڑ دینے سے اس فلسفے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا بالفاظ دیگر، شاہ صاحب کے نظام فکر میں تاریخ کی وہ حیثیت نہیں ہے جو مثلاً انسانیت سے بحث کرنے کے وقت اس بات کی ہوسکتی ہے کہ بعض انسان کالے ہوتے ہیں اور بعض گورے، یا بعض طبیب ہوتے ہیں اور بعض شاعر۔ آپ سیاہ اور سفید رنگ یا طبابت اور شاعری سے قطع نظر کرلیجیے،

تب بھی انسانوں کے بارے میں کہنے کی بہت سی بلکہ کہیں زیادہ کارآمد اور اہم باتیں باقی رہجائیں گی. لیکن اس کے برخلاف اگر آپ مسئلۂ تاریخ کو درمیان سے ہٹادیں گے تو شاہ صاحب کے نظام فکر میں سے ریڑھ کی ہڈی غائب ہوجائے گی .

دوسری بات جس کا یہاں پر اظہار ضروری ہے وہ یہ ہے کہ یہ مضمون ایک طویل تحریر کا اختصار یا تلخیص ہے[٦]. چنانچہ اس میں بہت سی ایسی باتوں کو بیان کرنے میں اجمال کے بغیر چارہ نہ ہوگا جن کی تفصیل اور تحقیق کے سلسلے میں مضمون نگار اپنی ذمہ داری سے یہاں نہیں تو کہیں اور عہدہ برآ ہو چکا ہے . سب سے آخر میں ہمیں اس امر کا احساس کرنا چاہیے کہ شاہ صاحب کے وہ افکار جن سے ہم بحث کریں گے ان کی نظر میں بہت اہمیت رکھتے تھے . انہوں نے اپنی نادرالوقوع لیکن قابل توجہ شاعری میں ایک جگہ کہا ہے[٧] :

سوید اے دل مایابی اندر پیچ و تاب او
نقوش عالم ام الکتابش می توان گفتن

بحیثیت مجموعی ان کا تصنیف و تالیف کا پورا سرمایہ شاہد ہے کہ وہ اپنی تحریر میں ہر جگہ انہیں «نقوش» کو اپنا نصب العین بناتے تھے جن کی طرف اس شعر میں اشارہ ہے . یعنی ان کی تحریر علمی کد و کاوش کا نتیجہ تو ہوتی ہی تھی لیکن مزید برآں وہ ان کے روحانیت کے تقاضوں کو بھی پورا کرتی تھی . ہمیں ان کے افکار کی ترجمانی کرنے کے وقت اس بات پر دھیان دینا چاہیے کہ کہاں وہ علمی تحقیق سے کام لے رہے ہیں اور کس جگہ ان کی توجہ روحانی تقاضوں پر مرکوز ہے .

---

(٦) دیکھیے نوٹ نمبر ١

(٧) رسالہ الفرقان (مرتبۂ محمد منظور نعمانی) کے شاہ ولی اللہ نمبر (بریلی ١٣٥٢ ھ) میں اس شعر کو صدر کتاب میں نقل کیا گیا ہے .

التذکیر بایام اللہ

عربی اور اردو میں لفظ «تاریخ» کے بہت سے معنی ہیں. امام بخاری نے أسماء الرجال پر جو کتاب لکھی ہے اس کا نام «تاریخ» ہے[۸]. ہم خط لکھنے سے پہلے جگہ اور وقت کی جو تفصیلات دیتے ہیں وہ بھی تاریخ ہیں. کہاجاتا ہے کہ مولانا ابو الکلام آزاد کا ایک نام «فیروز بخت» تھا جس کے ۱۳۰۵ عدد ان کے سال پیدائش کا پتا دیتے ہیں. چنانچہ وہ ان کا تاریخی نام ہے. کسی شاعر نے کہا ہے :

شیرین تر از حکایت ما نیست قصۂ
تاریخ روزگار سراپا نوشتہ ایم

ان مثالوں کے متضمنات پر الگ الگ بحث کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے. صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ ان سب سے ملکر وہ مفہوم بنتا ہے جس کے اعتبار سے لفظ تاریخ انگریزی (بلکہ مغربی) لفظ History کا مترادف بن گیا ہے. جب بہت سی چیزیں اس طرح سے ترکیب پاجاتی ہیں تو ان کا مجموعہ اپنے اجزاء سے مماثلت بھی رکھتا ہے اور مغائرت بھی. چنانچہ History کے معنی میں تاریخ کو اوپر گنائی ہوئی تاریخوں سے اسی قسم کی نسبت ہے. بلکہ بعض دوسری زبانوں نے تو اس مثال میں جزوکل کے فرق کو واضح کرنے کے لیے اجزاے تاریخ کو جداگانہ نام دے رکھے ہیں، مثلاً انگریزی میں امام بخاری کی تاریخ کو Biography کہا جائے گا، کسی خط کی تاریخ کے لیے لفظ Date استعمال کیا جائےگا اور مولانا آزاد والی تاریخ کو Chronogram کہا جائے گا.

اس تشریح سے ثابت ہوا کہ History کے معنی میں تاریخ کا استعمال قدیم نہیں ہے. اور پھر مغربی زبانوں میں فلسفیانہ افکار کے اثر سے History کے معنی میں جو تنوعات پیدا ہوگئے ہیں ان کی تو ابھی پرچھائیں بھی

(۸) التأریخ الکبیر مطبوعہ دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن ۱۳۶۱ھ

ہمارے لفظ «تاریخ» تک نہیں پہنچی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمارے مفکرین ان متنوع معانی سے یکسر نا آشنا رہے ہیں۔ اردو تو ایک کم عمر زبان ہے لہذا اس کو یہاں بیچ میں نہ لائیے۔ البتہ عربی زبان کا ادبی سرمایہ ایسی مثالوں سے خالی نہیں جن سے یہ ثابت ہوگا کہ لفظ تاریخ کا استعمال نہ کرنے کے باوجود، کسی مصنف نے اس کے بنیادی مسائل کا احصاء کرلیا ہے۔ مثلاً اہل منطق پر تنقید کرتے ہوئے ابن تیمیہ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ عالم اسلام میں ارسطاطالیسی منطق کی تائید اور تبلیغ کرنے والے تاریخی شعور سے عاری ہیں[9]۔ لیکن اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے وہ لفظ تاریخ کا استعمال نہیں کرتے۔ چنانچہ کبھی تو وہ متبعین ارسطو کو «اخبار امم» سے نا واقف بتاتے ہیں، کبھی انہیں «تواتر» سے کام لینے والے علوم کا دشمن کہتے ہیں، اور کبھی یہ دعوی کرتے ہیں کہ خیالی گھوڑے دوڑانے کی وجہ سے اور حقائق کا احترام نہ کرنے کی وجہ سے ان مفکرین کی اجتماعی شخصیت انحطاط پذیر اور آمادۂ زوال ہے۔ اسی طرح، ابن خلدون نے جس معرکۃ الاراء کتاب میں تاریخ کا فلسفہ بیان کیا ہے اس کا نام «دیوان المبتدا و الخبر» ہے[10]۔

ان مثالوں کے پیش نظر، کسی کو یہ سن کر تعجب نہیں کرنا چاہیے کہ بعض دوسرے عنوانات کے تحت، شاہ ولی اللہ صاحب بھی تاریخ کے بنیادی مسائل سے دو چار ہوتے ہیں۔ عام طور سے وہ اس چیز (History) کے لیے «ایام اللہ» کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ (حکمائے تاریخ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ لفظ History کا اطلاق ماضی کے واقعات پر بھی ہوتا ہے اور ان واقعات کے تذکرے پر بھی۔ ایام اللہ

---

(۹) کتاب الرد علی المنطقیین (بمبئی ۱۹۴۹)، ص ۸۳ - ۱۸۲، ۱۰۰ - ۹۸، ۵۱۱

(۱۰) کتاب کا پورا نام ہے: عنوان العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرھم من ذوی السلطان الاکبر۔

کو ان دو باتوں میں سے پہلی کے ساتھ مطابقت ہے۔ دوسری کے لیے شاہ صاحب کی مکمل ترکیب «التذکیر بایام اللہ» موجود ہے)۔

گویا جس چیز کو History کہا جاتا ہے وہ شاہ صاحب کی اصطلاح میں اللہ تعالی کے «دنوں» سے یا ان «دنوں» کی یاد دہانی سے عبارت ہے۔[11] ان دنوں کی یاد آوری کا کام عبادت بھی ہے اور علم بھی۔ عبادت اس معنی میں کہ اس کا موضوع صفات و افعال رب ہیں اور علم اس معنی میں کہ یہ انسانی ذہن کو سب سے زیادہ عظیم الشان معلومات کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ (شاہ صاحب نے اللہ تعالیٰ کے دنوں کے ساتھ اس کی نعمتوں کی یاد دہانی اور آخرت کے ذکر کو بھی علوم میں شامل کیا ہے یہ دو چیزیں عبادت کی حیثیت سے تو ذکر ایام اللہ کی برابر ہیں، لیکن علم کی حیثیت سے انھیں اس کی فروع سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ عام طور سے شاہ صاحب خود ایام اللہ کو ایسے وسیع اور ہمہ گیر معنی میں استعمال کرتے ہیں کہ ان کے علم میں دوسرے علوم بھی شامل نظر آتے ہیں)۔

اب اگر یہ سوال اُٹھایا جائے کہ تصور ایام اللہ کا سرچشمہ کیا اور کہاں ہے تو جواب دینا زیادہ دشوار نہ ہوگا۔ Bible میں لفظ «یوم الرب» کا استعمال ہوا ہے[12]۔ یہ دن (جو واحد ہے) آزمائش کا دن ہے، اور اس کا آنا دنیا کے معمولی دنوں کے سلسلے کی شکست یا انقطاع سے عبارت ہے۔ اس مفہوم کے برخلاف، قران شریف میں اللہ تعالیٰ کے دن کا بھی بیان ملتا ہے اور دنوں کا بھی، اور بہر صورت یہ بیان امید آفریں ہے۔

(۱۱) حجۃ اللہ البالغۃ (قاہرہ ۱۹۳۳) حصہ اول، ص ٦٨

(۱۲) آہ علی الیوم لانّ یوم الرب قریب یأتی کخراب من القادر علی کل شیء ... یوم ظلام و قتام یوم غیم وضباب ... قدامه نار تاکل و خلفه لهیب یحرق ... ولا تکون منه نجاة»

(الکتاب المقدس، مطبوعہ نیویارک ۱۸٦۷، صحیفہ جوئیل)

مثلاً ایک جگہ پر وارد ہوا ہے :[۱۳]

«ولقد أرسلنا موسیٰ بآیاتنا أنْ أخرج قومک من الظلمات إلی النور وذکرهم بأیام الله إنّ فی ذلك لآیات لکل صبار شکور» .

سورہ ابراهیم (۱٤ : ٥)

ایک اور جگہ پر ارشاد ہوا ہے[۱٤]:

«یسئله من فی السماوات والأرض، کل یوم هو فی شان» سورہ رحمان (٥٥ : ۲۹)

جس چیز کو اردو مترجم نے (اللہ تعالیٰ کے) دن کا « دھندا » کہا ہے شاہ ولی اللہ صاحب اسی کو نظم کائنات کے ایک دور سے تعبیر کرتے ہیں جس میں اللہ کی قدرت اور رحمت موجودات کو ایک نئے ڈھب سے کسی نئی منزل کی طرف چلاتے[۱٥]. اس قسم کے ادوار کی تفصیل میں شاہ صاحب « ارتقاء » کے ان نظریات سے کام لیتے ہیں جو تصوف کے حلقوں میں رائج تھے. حضرات صوفیہ نے چہار گانہ اقسام موجودات (معادن نبات، حیوان، اور انسان) کے تصور کو « جدید افلاطونی » نظریۂ فیضان (Emanation) سے ملاکر ارتقاء کا ایک پورا سلسلہ مرتب کرلیا تھا . وہ اس بات کے قائل تھے کہ وجود اشیاء کی کوئی اضافی صفت نہیں ہے بلکہ ان کا جوہر ہے . چنانچہ معادن اور نبات اور حیوان اور انسان ایسی نا قابل تغیر انواع (Immutable Species) نہیں ہیں جو ایک ہی وقت میں ساتھ ساتھ تو رہ لیتی ہوں لیکن جن کے درمیان تداخل ممکن نہ ہو. نہیں، صوفیہ کا رجحان تو اس خیال کی طرف تھا کہ ان اقسام کے درمیان

---

(۱۳) اور بھیجا تھا ہم نے موسی کو اپنی نشانیاں دے کر کہ نکال اپنی قوم کو اندھیروں سے اُجالے کی طرف اور یاد دلا ان کو دن اللہ کے البتہ اس میں نشانیاں ہیں اس کو جو صبر کرنے والا ہے شکر گذار (ترجمہ از مولانا محمود حسن دیوبندی بجنور ۱۹۵۲ء)

(۱٤) اس سے مانگتے ہیں جو کوئی ہیں آسمانوں میں اور زمین میں ہر روز اس کو ایک دھندا ہے (ایضاً)

(۱٥) التفہیمات الإلٰہیة حصہ اول ص ۱۲۲ (اور آگے)

جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مدارج وجود کی تکمیل یا عدم تکمیل (یعنی ان کی بلندی یا پستی) کا پیمانہ ہے، ورنہ ان کے اندر تدریج سے گذرنے والی یا ارتقاء کرنے والی حقیقت وجود تو واحد اور غیر منقسم ہے. اس حد تک پہنچ کر ارباب تصوف مختلف راہیں اختیار کرلیتے تھے. شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ان کے متبعین «وحدت وجود» پر اب بھی اپنی توجہ اس طرح سے مرکوز رکھتے تھے کہ ارتقاء کی کہانی انہیں ایک قسم کی Tragedy معلوم ہوتی تھی. ان لوگوں کے برخلاف، مولانا جلال الدین رومی اس کہانی کے پیچ و خم میں تدبیر عالم کی کرشمہ سازیاں (یعنی اللہ تعالی کی حکمت اور رحمت کی آیتیں) تلاش کرتے تھے. وہ جانتے تھے کہ ارتقاء کی راہوں میں پھول بھی کھلتے ہیں اور کانٹے بھی بکھرے ہوئے ہیں، لیکن بہر صورت ان راہوں سے گذرنا اس بات کی دلیل ہے کہ جو چیز سادہ یا بسیط یا بے رنگ تھی، ہنگامۂ وجود نے اب اس کے اندر وسعت یا تنوع یا ترکیب پیدا کردی ہے اور اس کو رنگین بنا دیا ہے:

«کزرع أخرجَ شطأه فآزره فاستغلظ فاستویٰ علی سوقه یعجب الزراع»[16]

شاہ ولی اللہ صاحب ان دونوں تاویلوں میں سے رومی کے مسلک کی طرف رجحان رکھتے ہیں. اس مسئلے کی بعض تفصیلات سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے سردست ہمیں تصور ایام اللہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے. شاہ صاحب کے یہاں اس تصور کے مصادر کو بیان کردینے کے بعد اب یہ کہنا باقی ہے کہ وہ ایام اللہ سے وجود کے مراتب مراد لیتے ہیں. سب سے پہلے خدا تھا اور کوئی اور چیز نہ تھی. لیکن اس وقت

(۱۶) قرآن شریف. سورہ فتح (۴۸ : ۲۹) : جیسے کھیتی نے نکالا اپنا پٹھا، پھر اس کی کمر مضبوط کی، پھر موٹا ہوا، پھر کھڑا ہوا اپنے نال پر، خوش لگتا کھیتی والوں کو (اردو ترجمہ از شاہ عبد القادر دھلوی مطبوعہ تاج کمپنی، لاہور. بلا تاریخ)

ی وجود میں آ سکنے والی چیزوں کی سکت یا ان کا امکان خدا کے .ست قدرت میں تھا. پھر «دنوں» کا سلسلہ شروع ہوا. ابتدا مواد سے ہوئی جن کی حیثیت ایسے مرکب کی سی تھی جس کا کوئی راکب نہ ہو. انہیں موادکو ایک صورت دے دی گئی (یعنی ہیولاتی مرکب کو ایک راکب ملا). اس طرح عناصر وجود میں آئے. اور اس خاص «دن» میں اس ایک راکب و مرکب کی خوش حالی خیر و شر کا معیار تھی، اس لیے کہ یہ دونوں مل کر اپنے خالق کا شاہ کار تھے. اگلے دن یہ دونوں مل کر کسی اور راکب کے کام آنے کے لائق ہوگئے. چنانچہ مواد اور صورت عنصری مل کر صورت نبات کا ہیولا بن گئے. اس طرح اُگنے والی چیزیں ظاہر ہوئیں. اور اب ان کی خوش حالی خیر و شر کا معیار تھی، اس لیے کہ وہ خالق کا تازہ تر شاہ کار تھیں. اس کے بعد والے دن میں سابق راکب و مرکب مل کر پھر کسی نئے راکب کے کام آنے کے لائق ہوئے. اب جانور وجود میں آئے، اور ان کے لحاظ سے خیر و شر کا معیار پھر بدلا گیا. سب سے آخر میں، انسان کا ظہور ایک ایسے راکب کی حیثیت سے ہوا جو کسی اور راکب کا مرکب نہیں، لیکن جس کے لیے باقی تمام موجودات مرکب ہیں. اب تک ایام اللہ کا سلسلہ ایک سیدھی لکیر کی شکل میں سادگی سے کثرت یا ترکیب یا رنگینی کی طرف چلا تھا. لیکن انسان کی ذات میں ہر قسم کی کثرت اور ترکیب اور رنگینی درجہ کمال تک پہونچی اس لیے کہ وہ ہر کسی مرکب کا راکب تھا. چنانچہ اب اسی کی زندگی کے دائرے میں محدود ہوئے.

«وتلک الأیام نداولها بین الناس»[17]

بالفاظ دیگر، ایام اللہ سے ماقبل انسانی ادوار تاریخ بھی مراد ہوسکتے ہیں. لیکن سب سے زیادہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ انہیں انسانی زندگی کے دائرے تک

(۱۷) ایضاً سورہ آل عمران (۳ : ۱۴۰) : اور یہ دن بدلتے لاتے ہیں ہم لوگوں میں (ترجمہ شاہ عبدالقادر صاحب)

محدود سمجھا جائے ، یا کم سے کم اس حقیقت کا اعتراف کیا جائے کہ انسانی خوشحالی سے پہلے دوسرے اقسام موجودات کی خوشحالی بھی خیرو و شر کا معیار ہوتی تھی. لیکن وہ معیار منسوخ ہوئے. لہذا اب یہ کہنا درست ہے کہ انسانی زندگی کے مقاصد اور مصالح مطلق طور سے خیر و شر کا معیار ہیں[۱۸] .

(۱۸) دیکھیے تفہیمات. حصہ اول ص ص۱۲۲ (اور آگے) ، حجة الله البالغة. حصہ اول ص ۲۲، اور البدور البازغة (بجنور ۱۹۳۵) ص ۵۱

تدوین کلام علی بن ابی طالب

محمود حسن قیصر امروہوی*

ادب عربی کے طویل دور کی تاریخ میں جو ایک اہم موڑ نظر آتا ہے وہ اسلام ہے۔ اس نے جہاں عربوں کی زندگی کے دوسرے شعبوں میں انقلاب پیدا کیا، وہیں ان کے ادبی رجحانات کو بھی متأثر کیا، جس کے بعد ادب عربی کی تاریخ میں جاہلی اور اسلامی مستقل اور ممتاز عہد وجود میں آتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ دور جاہلیت کا ادب ایک زندہ اور جان دار ادب ہے، جس میں وہ ہمہ گیری اور تمام خصوصیات موجود ہیں جو ایک ترقی یافتہ زبان و ادب کے لیے درکار ہیں، پھر بھی ایک نمایاں خلا جو اس میں نظر آتا ہے، وہ نثر کی بے مایگی ہے، جس کا احساس قریب قریب ہر مؤرخ کو ہوا ہے جیسا کہ بطرس بستانی کا بیان ہے[1]:

« النثر فی الجاهلية موسيقى كالشعر، تتخلله احياناً جمل موزونة مسجعة يأتى بها البدوى دون تكلف. و اكثر الجمل قصيرة موجزة فيها قوة و بلاغة تعبير. و يمكننا ان نجد امثلة للنثر الجاهلى فى بعض ما وصل إلينا من الخطب و الأمثال و لكن هذه الأمثلة على قلتها لا تكفى وحدها لإبداء راى صحيح فى هذا الفن الأدبى ».

اس کے بعد « الخطب » کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں :

« لم يكن حظ الخطابة فى العصر الجاهلى كحظها فى صدر الإسلام، و لكنها و جدت فيه علىٰ قدر ما و اشتهر خطباء كقس بن ساعدة الايادى و أكثم بن صيفى التميمى و غيرهما و اكثر ما كانت

(۱) ادباء العرب (۱ : ۳۰۶-۳۰۷) مطبوعہ بیروت، ۱۹۵۷ م

(*) محمود حسن قیصر امروہوی، لائبریری اسسٹنٹ ادارۂ علوم اسلامیہ علی گڑھ

الخطب عندهم قصيرة لقاة تعدد أغراضها و لأنها أسهل للحفظ.
و كانوا يتخيرون لها الالفاظ المانوسة والمعانى الواضحة بغية التأثير
و الاقناع».

غرضکه ادب جاهلیت کا پورا پورا جائزه لینے کے بعد نثر کے آثار صرف کچھ خطبوں کے اقتباسات اور امثال و حکم کی حد تک ملتے ہیں، بعض مشہور خطیبوں کے نام بھی مؤرخین نے نقل کیے ہیں مثلاً قُس بن ساعده، عمرو بن کلثوم تغلبی، اکثم بن صیفی، حارث بن عباد البکری، قیس بن زهیر العبسی، عمرو بن معدیکرب، سحبان بن وائل وغیرهم. ان میں قس بن ساعده کے بارے میں یه کہاجاتا ہے که اس نے سب سے پہلے خطبے میں «امابعد» کی لفظ کا استعمال کیا اور اس کا ایک خطبه بھی اپنے مخصوص الفاظ کے ساتھ تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہے جس کی ابتدا اس طرح ہے:

«أیها الناس! إسمعوا و عوا، إنه من عاش مات و من مات
فات و کل ماهو آت آت، لیل داج و نهار ساج و سماء ذات ابراج»

یه ضرور ہے که یه خطبا عربی زبان اور الفاظ پر پورا پورا قابو رکھتے تھے اور فصاحت و بلاغت ان کے کلام پر سر دھنتی تھی، لیکن موضوع کے لحاظ سے ان میں کوئی تنوع نه تھا، ان کے خطبوں کا مقصد بیشتر باهمی تفاخر، قبیله کی حمایت یا جنگ کے موقعوں پر اپنے آتش خیز بیانات سے لوگوں کو ابھارنا ہوتا تھا، اس سے آگے بڑھ کر کچھ مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن میں پند و نصائح اور امثال و حکم کا بیان ہے. یہی وجه ہے که چونکه یه خطبے عموماً وقتی ہوتے تھے اور مقصد اور موضوع کے لحاظ سے ان میں کوئی بلندی نه تھی، اس لیے وقت کے ساتھ ہی فنا ہوگئے، سننے والوں نے نه ان میں کوئی وزن محسوس کیا نه ان کا سلسلۂ روایت آگے بڑھا جو آیندہ چل کر نثر عربی کی تاریخ کا جز بن سکتا.

در اصل عربی ادب میں نثر کی تاریخ اسلام کے بعد سے شروع ہوتی ہے جس کا سرنامه اخطب عرب، امیرالمؤمنین علی بن أبی طالب کی

ذات گرامی ہے، جنہوں نے پہلی مرتبہ اپنے خطبوں میں موضوع کے لحاظ سے بلندی پیدا کی اور اُن کو اتنا جان دار بنایا کہ علمی دنیا جس قدر ترقی کرتی جائے، ان کی عظمت میں اضافہ ہوتا رہے، چنانچہ آپ کے جس قدر خطبے «نہج البلاغة» اور اس کے علاوہ دوسری کتابوں میں ملتے ہیں، ان سب کو اگر مضامین کے اعتبار سے مرتب کیا جائے تو مختلف علوم و فنون پر الگ الگ کتابیں تیار ہوسکتی ہیں. عصر حاضر کے مشہور مؤرخ احمد حسن الزیات آپ کے خطبوں کے بارے میں لکھتے ہیں[1] :

«آپ کے خطبے جہاد پر لوگوں کو بر انگیختہ کرنے کے لیے، نیز آپ کے خطوط جو معاویہ کے نام ہیں اور وہ خطبے جن میں طاوس اور چمگادڑ کا وصف اور دنیا کی مذمت بیان کی گئی ہے، اسی طرح آپ کا وہ عہد جو آپ نے مالک اشتر کو لکھا ہے، اگر ان سبھوں کی نسبت آپ کی طرف صحیح ہے تو یہ سب کے سب معجزات زبان عربی اور بدائع عقل بشری میں شمار کیے جانے کے قابل ہیں . . .»

عام خطبات کے علاوہ آپ کے کچھ خطبے ایسے بھی ملتے ہیں جو عربی زبان اور الفاظ پر آپ کی بے پناہ قدرت کا ثبوت ہیں اور جن کو نثر عربی کا ایک شاہکار کہا جا سکتا ہے، مثلاً خطبہ بلا الف جس کا ذکر ابن شہر آشوب نے مناقب میں کیا ہے اور محمد بن یوسف کنجی شافعی متوفی ٦٥٨ ھ نے حسب ذیل طریقے پر اسے پورا نقل کیا ہے[2]

«ابو صالح (پدر ہشام کلبی) راوی ہے کہ ایک مرتبہ ہم پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و آلہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ حروف کے بارے میں گفتگو چھڑ گئی، بات اس پر تھی کہ عربی میں حرف الف اکثر کلمات میں داخل ہے اور ایسا

(١) تاریخ الأدب العربی ص ١٨٦

(٢) ابن شہر آشوب : کفایة الطالب فی مناقب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (٢ : ٧٠) مطبوعہ نجف، ١٩٣٧م

کلام بہت مشکل سے انشا کیا جاسکتا ہے جو الف سے خالی ہو، اس پر امیر المؤمنین نے فی البدیہہ یہ خطبہ ارشاد فرمایا ».

« حمدت و عظمت من عظمت منته و سبغت نعمته و سبقت رحمته غضبه، و تمت کلمته و نفذت مشیئته و بلغت قضیته و و حمدته حمد مقر بربوبیته، متخضع لعبودیته، متنصل من خطیئته، معترف بتوحیده. مؤمل من ربه مغفرة، تنجیه یوم یشغل عن فصیلته و بنیه و نستعینه و نسترشده و نستهدیه و نؤمن به و نتوکل علیه و شهدت له تشهد مخلص و موقن و فردته تفرید مؤمن متیقن و وحدته توحید عبد مذعن لیس له شریک فی ملکه و لم یکن له و لی فی صنعه جل عن مشیر و وزیر و عون و معین و نظیر، علم، فستر، و نظار فنجر و ملک فقهر و عصی فغفر و حکم فعدل، لم یزل و لن یزول، لیس مثله شیء و هو قبل کل شیء و بعد کل شیء، رب متفرد بعزته، متمکن بقوته. متقدس بعلوه، متکبر بسموه[1] . . . »

ابن ابی الحدید اس خطبے کے بارے میں لکھتے ہیں[2]:

« و أنا الآن أذکر من کلامه الغریب مالم یورده أبو عبید و ابن قتیبه فی کلامهما و اشرحه ایضا وهی خطبة رواها کثیر من الناس له علیه السلام خالیة من حرف الالف. قالوا تذاکر قوم من اصحاب رسول الله صلی‌الله علیه و آله أی حروف الهجاء ادخل فی الکلام فاجمعوا علی الالف، فقال علی علیه السلام . . . »

اس کے بعد یہ پورا خطبہ جو کئی صفحات پر مشتمل ہے نقل کیا ہے اور اس کی شرح بھی کی ہے.

---

(۱) اس خطبے کا ایک مخطوطہ کتابخانۂ رضوی (مشہد) میں موجود ہے جو ۷۲۹ ھ کا لکھا ہوا ہے.

(۲) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغة، (٤ : ٣٦٥)

حسب ذیل خطبہ آپ کا صنعت اھمال (غیر منقوط) میں ھے[1].

الحمد لله أهل الحمد و ماواه و له أوكد الحمد . . .

امیر المؤمنین کی دوسری نثری تالیفات :

امیر المؤمنین کا کلام عموماً آپ کے ان خطبوں اور اقوال وغیرہ تک محدود سمجھا جاتا ھے ، جو « نہج البلاغہ » کی شکل میں آج متداول ھیں، لیکن جیسا کہ خود جامع «نہج البلاغۃ» نے مقدمۂ کتاب میں اس کا اظہار کیا ھے . یہ مندرجات آپ کے کلام کا وہ انتخاب ھیں جو « دون کلام الخالق و فوق کلام المخلوق » کے معیار فصاحت و بلاغت کو سامنے رکھ کر کیا گیا ھے . لیکن اس کے علاوہ بھی آپ کے خطبے . خطوط ، احتجاجات ، تفسیر قران نیز فقہ اسلامی کے ھر باب سے متعلق آپ کی تالیفات کی ایک طویل فہرست ھے ، جن کے مندرجات آج بھی متداول کتب احادیث وسیر میں قابل ذکر تعداد میں ملتے ھیں . نیز مختلف کتب فہرست کے مطالعہ سے پتا چلتا ھے کہ چوتھی صدی ھجری تک آپ کا کلام زیادہ سے زیادہ مقدار میں متداول تھا چنانچہ اس صدی کے مشہور مؤرخ عبدالعزیز بن یحیی الجلودی متوفی ۳۲۲ ھ نے آپ کے کلام کا استیعاب کرنے کی کوشش کی تھی اور ھر موضوع سے متعلق آپ کے کلام کو الگ الگ کتابی شکل میں جمع کیا تھا جیسا کہ آیندہ معلوم ھوگا.

بہر حال آپ کے متداول خطبوں اور کلام کے علاوہ بھی بکثرت ایسی نثری تالیفات ھیں جو آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ کی زندگی میں یا آپ کے بعد انجام دی ھیں .

ذیل میں ان کی ایک مختصر فہرست دی جاتی ھے . جس سے آپ کی علمی خدمات اور ان کی اھمیت کا پورا پورا اندازہ کیا جاسکتا ھے .

۱ــــالصحیفۃ الجامعۃ : یہ صحیفہ پوست پر لکھا گیا تھا جس کا طول روایات میں ستر ذراع بتایا گیا ھے ، اس کے بارے مین ارباب سیر کا بیان

(۱) ابن شہر آشوب : مناقب (۲ : ۷۰)

ہے[1] کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و آلہ نے انھی کو املا کرایا تھا اور امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب نے اس کو اپنے ہاتھ سے لکھا تھا اس میں معاش و معاد سے متعلق تمام احکام اور فرائض و سنن کا بیان ہے۔

امام بخاری نے اپنی صحیح میں متعدد مقامات پر اس صحیفے کی نشاندھی کی ہے۔ اس میں پہلی روایت تو خود امیرالمؤمنین سے ہے جس میں آپ فرماتے ہیں[2] : ما کتبنا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا القرآن و ما فی ھذہ الصحیفہ . . . (ہم نے رسول اللہ سے کوئی چیز نہیں لکھی سوائے قران کے اور جو کچھ اس صحیفے میں ہے)۔

حسب ذیل دو حدیثیں حضرت ابو جحیفہ سے مروی ہیں جن کو امام بخاری نے اپنے اسناد کے ساتھ اس طرح نقل کیا ہے[3]:

۱ــ«عن أبی جحیفہ ، قال ، قلت لعلی ھل عندکم کتاب ؟ قال : لا ! إلاّ کتاب اللہ او فھم أعطیہ رجل مسلم او مافی ھذہ الصحیفۃ، قال ، قلت فما فی ھذہ الصحیفہ قال العقل و فکاک الاسیر و لا یقتل مسلم بکافر »

۲ــ«عن أبی جحیفہ رضی اللہ عنہ[4] ، قال قلت لعلی رضی اللہ عنہ ھل عندکم شئ من الوحی إلا ما فی کتاب اللہ ، قال: و الذی فلق الحبۃ و برأ النسمۃ ما اعلمہ الا فھما یعطیہ اللہ رجلاً فی القرآن و مافی ھذہ الصحیفۃ ، قلت و ما فی الصحیفہ ؟ قال : العقل و فکاک الأسیر و أن لا یقتل مسلم بکافر »

سی مضمون کی ایک روایت « سنن ابی داؤد » میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے[5]:

« حضرت علی سے مروی ہے : ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے بجز قرآن اور اس چیز کے جو اس صحیفے میں ہے ، کچھ نہیں لکھا۔ آپ نے فرمایا : رسول اللہ

---

(۱) کلینی : اصول کافی (۱ : ۲۳۹) مطبوعہ تہران ، ۱۳۷٤

(۲) بخاری : الصحیح ، (٤ : ۱۲٤) مطبوعہ مصر ۱۳٤٥ ھ

(۳) ایضاً (٤ : ۳۸) (٤) ایضاً (٤ : ۸٤)

(٥) ابوداؤد : سنن (کتاب المناسک باب فی تحریم المدینہ)

کا ارشاد ہے کہ مدینہ جبل عائر سے جبل ثور تک ایک حرم ہے، پس جس کسی نے کسی کو قتل کیا یا قاتل کو پناہ دی تو اس پر اللہ اور اس کے فرشتوں اور انسانوں سب کی لعنت ہے، اس سے کوئی بدلا یا رقمی معاوضہ قبول نہ کیا جائے گا . . . »

اس صحیفے کے بارے میں ڈاکٹر محمد حمیداللہ صاحب لکھتے ہیں[1] :

« یہ امر قابل ذکر ہے کہ صحیح بخاری کے ایک اور باب میں اس واقعے کی جو تفصیل ملتی ہے، اس سے گمان ہوتا ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا یہ صحیفہ کافی طویل تھا اور وہ کم سے کم چار سرکاری دستاویزوں کا مجموعہ تھا یعنی جدول زکات، مدینے کو حرم قرار دینے کا اعلان، دستور مدینہ اور خطبۂ حجۃ الوداع، ممکن ہے یہ دستاویزیں حضرت علی نے آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے لکھی ہوں اور مثلاً جدول زکات کی نقلیں مختلف صوبوں میں بھیجی گئیں تو اصل مدینے ہی میں محفوظ رہی ہوگی اس سلسلے میں ہم نے خطبۂ حجۃ الوداع کا بھی تذکرہ کیا ہے، کیوں کہ زیر بحث حدیث کا ایک جز اس مشہور خطبے میں بھی ملتا ہے. ممکن ہے کہ یہی جز خطبۂ فتح مکہ میں بھی رہا ہو جو حضرت ابو شاہ کو لکھوا دیا تھا جیسا کہ اوپر ذکر ہوا. یہ بھی گمان ہوتا ہے کہ حضرت علی نے ان مختلف دستاویزوں کو ایک کے نیچے ایک چسپاں کرکے لپیٹ رکھا تھا. کتاب کی صورت میں جز بندی نہ کی تھی. بہر حال بخاری کی زیر بحث حدیث یہ ہے[2] : « علی رضی اللہ عنہ نے ہمیں مخاطب کیا، ایک منبر پر چڑھے جو اینٹوں سے بنا ہوا تھا

(۱) صحیفۂ ہمام بن منبہ ص ۴۲ مرتبہ ڈاکٹر محمد حمیداللہ حیدرآباد ۱۹۵۶ م

(۲) بخاری : الجامع الصحیح (۹ : ۱۱۹) مصر ۱۳۴۵

آپ پر ایک تلوار لگی ہوئی تھی جس میں ایک صحیفہ لٹکا ہوا تھا، انہوں نے کہا : اللہ کی قسم ! ہمارے پاس کوئی کتاب نہیں ہے جو پڑھی جائے بجز کتاب اللہ (قرآن) کے یا جو کچھ اس صحیفے میں ہے. پھر آپ نے اسے پھیلایا (فنشرھا) تو اس میں اونٹوں کی عمریں درج تھیں. اسی طرح اس میں لکھا تھا کہ عیر سے فلاں مقام تک مدینہ ایک حرم ہے، جو کوئی اس میں قتل کا ارتکاب کرے تو اس پر اللہ، فرشتوں، انسانوں سب کی لعنت ہے. اسی طرح اس میں لکھا تھا کہ مسلمانوں کی ذمہداری واحد ہے جس کے لیے ان میں کا قریب ترین شخص جدوجہد کرے گا اور جو کوئی کسی مسلمان کے کیے ہوئے عہد کو توڑے تو اس پر اللہ، فرشتوں، انسانوں سب کی لعنت ہے، اللہ ایسے شخص سے کوئی بدلا یا معاوضہ قبول نہ کرے گا. اسی طرح اس میں لکھا تھا کہ جو کسی گروہ سے اس کے مولاؤں کی اجازت کے بغیر قانونی بھائی چارہ اختیار کرے تو اُس پر اللہ، فرشتوں اور سب انسانوں کی لعنت ہے ' اللہ ایسے شخص سے کوئی بدلا یا معاوضہ قبول نہیں کرے گا» .

مذکورہ بالا تمام روایات کی روشنی میں یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ حضرت علی کا یہ صحیفہ متفقہ طور پر ایک تاریخی حیثیت رکھتا ہے نیز یہ کہ مختلف احکام و مسائل سے متعلق وہ ایک جامع تالیف تھی. شیعی روایات کی بنا پر امام محمد باقر (متوفی ۱۲۸ ھ ۷۴۵ م) کے زمانے تک یہ صحیفہ موجود تھا، چنانچہ ایک مرتبہ حکم بن عتیبہ کے سوالات کے جواب میں آپ نے حجت کے طور پر اسی صحیفے کو منگوا کر دکھایا اور اس کی توثیق کے لیے آپ نے یہ الفاظ فرمائیے[1]:

« ھذا خط علی علیہ السلام و املاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ » آپ کے

(۱) نجاشی : کتاب الرجال ص ۲۷۹

د امام جعفر صادق علیہ‌السلام (متوفی ۱۴۸ ھ ۷۶۵ م) کے پاس بھی یہ صحیفہ ملتا ہے جیسا کہ آپ کے حسب ذیل ارشاد سے معلوم ہوتا ہے[1]:

«انّ عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس و انّ الناس ليحتاجون إلينا و انّ عندنا كتابا املاء رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم و خط علی علیہ‌السلام، فيها كل حلال و حرام و إنكم لتاتونا بالأمر، فنعرف اذاأخذ تم به و نعرف اذا تركتموه».

۲ــقرآن مجید بہ ترتیب نزول آیات: امیرالمومنین کی زندگی کا سب سے اہم کارنامہ «جمع قران» ہے جس کا ذکر سیروحدیث کی قریب قریب ہر کتاب میں ملتا ہے، ابن ندیم اس کے بارے میں لکھتا ہے[2]:

«قال ابن المنادی، حدثنی الحسن بن العباس، قال اخبرت عن عبدالرحمن بن أبی حماد، عن الحكم بن ظهير السدوسی، عن عبد خير عن علی علیہ‌السلام: انّه رأى من الناس طيرة عند وفاة النبی صلى الله عليه وسلم فاقسم ان لا يضع عن ظهره ردائه حتى يجمع القرآن فجلس فی بيته ثلاثة ايام...»

اس کے بعد اس کا بیان ہے کہ میں نے اپنے زمانے میں ابو یعلی حمزہ حسنی کے پاس ایک مصحف دیکھا ہے جو حضرت علی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، اس کے کچھ اوراق ضائع ہوگئے ہیں، یہ مصحف بنو حسن میں متوارث چلا آرہا ہے اور اس کی ترتیب سور یہی ہے.

مولف «حبیب السیر» کا بیان ہے[3] کہ آنحضرت کے انتقال کے بعد جب حضرت ابو بکر کی خلافت کا انعقاد ہوا تو اس وقت آپ جمع قرآن میں مصروف تھے چنانچہ جب آپ کو بیعت کے لیے بلایا گیا تو آپ نے یہی عذر پیش کیا ہے کہ میں نے قسم کھائی ہے کہ بجز ادائے نماز فریضہ اس وقت تک میں کاندھے پر چادر نہیں ڈالوں گا جب تک جمع قرآن سے فارغ نہ ہوجاؤں.

(۱) اصول کافی (۱ : ۲۴۲) (۲) ابن ندیم: فہرست ص ۴۸
(۳) حبیب السیر (۱ : ۴۴۶) کتابخانہ خیام

علماء متکلمین میں شاہ ولی اللہ دھلوی نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے اور لکھا ہے[1] «نصیب او از احیائے علوم دینیہ یکے جمع قرآن است.»

محمد طاہر کردی اس مصحف کی ترتیب کے بارے میں لکھتے ہیں[2]: فمصحف علی رض کان اولہ إقرأ ثم المدثر ثم ن و ھکذا الی آخر المکی والمدنی...»

۳. کتاب التفسیر: اس کتاب میں علوم قرآن کی ساٹھ قسموں کا خصوصی مثالوں کے ساتھ بیان ہے مثلاً: امر، زجر، ترغیب، ترھیب، جدل، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، خاص و عام، عزائم، رخص، حلال، حرام، فرائض و احکام، حرف مکان، حرف زمان، لفظ خاص و معنی عام، لفظ عام و معنی خاص، لفظ واحد با معنی جمع، لفظ جمع بامعنی واحد، لفظ ماضی و معنی مستقبل. وہ لفظ جو کسی خبر پر دلالت کرتا ہو اور اس کے معنی دوسرے لوگوں کی حکایت کرنے کے ہوں، تاویل در تنزیل، تاویل قبل از تنزیل، تاویل بعد از تنزیل، وہ آیات جن کا کچھ حصہ ایک سورے میں ہے اور بقیہ دوسرے سورے میں. وہ آیات جن کا نصف منسوخ اور نصف متروک علی حال ہے آیات مختلف و لفظ متفق آیات متفق و لفظ مختلف. خطاب کسی سے اور مراد کوئی دوسرا ہو. خطاب پیغمبر سے اور مقصود امت اسلامیہ. وہ آیات جن کی حرمت بغیر ان کی تحلیل کے نہیں پہچانی جاسکتی. وہ آیات جو ملحدین، زنادقہ، دھریہ ثنویہ، قدریہ، مجبرہ اور مشرکین کی رد پر مشتمل ہیں. احتجاج بر نصاری و یہود، رد منکرین ثواب و عقاب بعد از مرگ. آیات مشتملبر فضیلت پیغمبر. آیات دربارہ معراج. مشیت وارادہ اور قدرت کی تشریح.

اس تفسیر کو امام جعفر صادق علیہ السلام کی روایت سے محمد بن ابراھیم النعمانی (متوفی بعد ۳۱۳ / ۹۲۵ م) نے اپنی تفسیر میں[3] سید مرتضی

(۱) ازالۃ الخفا عن خلافۃ الخلفاء (مآثر علی بن ابی طالب)

(۲) تاریخ القرآن ص ۷۸ مصر

(۳) بحار الانوار (۱ : ۱۵) در ذیل مصادر الکتاب.

متوفی ۴۳۶ / ۱۰۴۴ م) نے اپنی کتاب «المحکم و المتشابه»[1] میں نیز ملا محمد باقر مجلسی نے بحارالانوار (کتاب القرآن) میں پورا نقل کیا ہے۔ وخرالذکر دونوں مؤلفین کا ماخذ نعمانی کی روایت ہے۔

۴۔ جفر: یہ بھی امیر المؤمنین کی تالیفات میں ہے۔ اس کے بارے میں امام جعفر صادق علیہ السلام کا ارشاد ہے[2]:

«و عاء من ادم فیه علم النبیین والوصیین و علم العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل»

صاحب «مواقف» کا بیان ہے[3]:

«جفر و جامعه دو کتاب از آثار خط علی باقی است، تمامی حوادث جهان تا انقراض عالم در جفر موجود است»

۵۔ کتاب فی الدیات مسمی به الصحیفه و کتاب الفرائض: یہ کتاب صول اخبار و فرائض میں ہے۔ شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ھ ۹۹۱ م) نے اس کو اپنی مشہورکتاب «من لایحضره الفقیه[4]» میں تمام و کمال نقل کیا ہے نیز شیخ الطائفه (متوفی ۴۶۰ ھ ۱۰۶۷ م) نے «تہذیب[5]» میں اور محمد بن یعقوب کلینی نے اس سے مفصل روایات نقل کی ہیں[6]۔

۶۔ کتاب فی صدقات النعم: نجاشی (متوفی ۴۵۰ ھ / ۱۰۵۸ م) نے حسب ذیل اسناد کے ساتھ ربیعه بن سمیعه سے اس کتاب کی روایت کی ہے[7]:

(۱) یہ کتاب ۱۳۱۲ ھ میں ایران میں طبع ہوگئی ہے۔
(۲) کلینی: اصول کافی (۱: ۲۳۹)
(۳) عماد زاده طهران: زندگانی حضرت علی بن ابی طالب ص ۳۱۳ ۱۳۷۴ ھ
(۴) شیخ صدوق: من لا یحضره الفقیه (۲: ۲۲۱ - ۲۳۰)
(۵) شیخ الطائفة: تهذیب (باب دیات الشجاج)
(۶) کلینی: اصول کافی: ابواب الدیات
(۷) نجاشی: کتاب الرجال ص ۶

أخبرنی الحسین بن عبید الله وغیره، عن جعفر بن محمد بن قولویه قال حدثنا أبی و سائر شیوخی عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن أبی عمیر، قال حدثنا عبد الله بن المغیرة قال حدثنا مقرن عن جده ربیعه بن سمیع عن امیرالمؤمنین علیه السلام إنه کتب له فی صدقات النعم وما یؤخذ من ذلک و ذکر الکتاب.

۷۔ أربعمأته باب: امیر المؤمنین کے چارسو حکیمانه اقوال کا مجموعه هے جس کے بارے میں یه روایت هے که آپ نے مجلس واحد میں اپنے اصحاب کو اس کی تعلیم دی تھی. شیخ صدوق نے حسب ذیل سلسلۂ سند کے اس کو مفصل نقل کیا هے[1]:

حدثنا أبی رضی، قال حدثنا سعد بن عبدالله، قال حدثنی محمد بن عیسیٰ بن عبید الیقطینی، عن القاسم بن یحییٰ، عن جده الحسن بن رأشد، عن أبی بصیر و محمد بن مسلم، عن أبی عبدالله عن أبی جعفر، قال حدثنی أبی عن آبائه: إنّ امیر المؤمنین علم اصحابه فی مجلس واحد أربعمأته باب مما یصلح للمسلم فی دینه و دنیاه...

۸۔ الرساله فی النحو: اهل ادب کا اس پر اتفاق هے که علم نحو کے واضع حضرت علی هیں. اور اس پر آپ نے ایک رساله بھی تصنیف کیا تھا، جیسا که ذیل کی روایت سے معلوم هوتا هے[2]:

عن أبی الأسود الدؤلی عن أبیه قال دخلت علی امیرالمؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام، فرأیته مطرقاً مفکراً، فقلت: فیم تفکر یا أمیر المؤمنین؟ قال إنی سمعت ببلدکم هنا لحناً فأردت أن أضع کتاباً فی اصول العربیة، فقلت: إن فعلت هذا یا أمیرالمؤمنین أحییتنا و بقیت فینا هذه اللغة ثم أتیته بعد ایام فألقیٰ الی صحیفة فیها: بسم الله الرحمن الرحیم: الکلام کل اسم و فعل و حرف... الخ

(۱) صدوق: خصال ص ۴۰۰-۴۳۴

(۲) معجم الادباء (۱۴: ۴۹)

(ابوالا سود دولی اپنے باپ کی زبانی ناقل ھے کہ ایک مرتبہ میں امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کی خدمت میں حاضر ھوا، میں نے دیکھا کہ آپ سرجھکائے ھوے کسی فکر میں ھیں، میں نے دریافت کیا: اے امیر المؤمنین! کس امر میں سوچ رھے ھیں؟ فرمایا: تمھارے شہر میں زبان کی غلطیاں میں بہت سنتا ھوں اس لیے میرا ارادہ ھے کہ اصول عربیت میں کوئی کتاب وضع کروں، میں نے عرض کی اے امیر المؤمنین! اگر ایسا ھوجائے تو آپ ھمیں زندہ کردیں گے اور اس زبان کو بقا حاصل ھوجائیگی. اس کے چند دن کے بعد جب پھر میں آپ کی خدمت میں گیا تو آپ نے میری طرف ایک صحیفہ بڑھایا جس میں لکھا ھوا تھا: بسم اللہ الرحمن الرحیم: الکلام کل اسم و فعل و حرف... الخ)

۹۔ احتجاج علی الیھود: امیر المؤمنین کا یہ مشہور احتجاج ھے جس کو شیخ صدوق اور طبرسی نیز شیخ أبو جعفر طوسی نے اپنی اپنی مؤلفات میں مختلف مقامات پر روایت کیا ھے[1]

۱۰۔ الإحتجاج علی النصاری: یہ احتجاج شیخ أبو جعفر اور دیلمی متوفی ۷۷۱ ھ نے اپنے اپنے اسناد کے ساتھ روایت کیا ھے[2].

۱۱۔ الإحتجاج علی الطبیب الیونانی: طبرسی نے اپنی مشہور کتاب

(۱) خصال، تہران ۱۳۷۵ (۲: ۶۵، ۷۷، ۱۴۶_۱۴۸، ۱۴۸-۱۴۹)، عیون الاخبار، ایران ۱۳۱۸ (۳۱، ۲۱۰) صحیفۃ الرضا: ۳۸، کتاب التوحید تہران ۱۳۷۵ (۱۷۱-۱۷۳، ۳۸۵)، طبرسی: الاحتجاج (ص ۱۲۰)، علل الشرائع ایران، ۱۳۱۱، ص ۱۲، طوسی: امالی ص ۱۷۳، معانی الاخبار ایران ۱۳۱۱ھ (۲، ۱۳)، اکمال الدین، ایران ۱۳۰۱ ھ (ص ۱۷۴).

(۲) طوسی: امالی، ایران ۱۳۱۳ (ص ۱۳۷)، دیلمی: ارشاد القلوب، نجف ۱۳۳۲ ھ (۲: ۱۷۵، ۱۷۶ - ۱۸۲).

«الاحتجاج علے اهل اللجاج» میں اس کو پورا نقل کیا ہے[1]

۱۲۔ نوادر احتجاجاته: امیر المؤمنین کے مختلف احتجاجات ہیں جن کو طبرسی اور ابن شہر آشوب نے اپنی اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے[2]۔

مذکورہ بالا تالیفات کے علاوہ آپ کے کچھ وہ مشہور خطبے بھی ہیں جن کو شریف رضی نے اپنے انتخاب میں نہیں لیا، لیکن دوسری کتابوں میں وہ کسی نہ کسی صورت میں ملتے ہیں۔ ذیل میں ان کی ایک مختصر فہرست دی جاتی ہے۔

۱۔ خطبة الإستسقاء: امیر المؤمنین کا ایک مبسوط خطبہ ہے جس کو شیخ صدوق متوفی ۳۸۱ ھ نے اپنی کتاب «من لا یحضرہ الفقیہ» میں باب صلوة الاستسقا کے تحت درج کیا ہے۔ اس کی ابتدا اس طرح ہے:

الحمدلله سائغ النعم و مفرج الغم و بارئ النسم»۔

مولانا محمد تقی المجلسی، متوفی ۱۰۷۰ ھ نے اپنی مشہور شرح «اللوامع» میں اس خطبے کا ترجمہ کیا ہے جو ۱۳۳۱ ھ میں شائع ہوچکی ہے۔ اس کے ضمن میں شارح نے ان تمام اختلافات کا ذکر کیا ہے جو «من لا یحضرہ الفقیہ» کے مختلف قلمی نسخوں اور نسخہ مترجمہ کے مابین خطبہ مذکورہ کے سلسلے میں پائے جاتے ہیں۔ شیخ ہادی آل کاشف الغطاء نے بھی یہ خطبہ اپنی کتاب «مستدرک نہج البلاغة» میں نقل کیا ہے لیکن اس کا ماخذ بیان نہیں کیا البتہ مذکورہ اختلافات کا ذکر ضرور کیا ہے۔ غالباً یہ وہی خطبہ ہے جس کی شرح شیخ سلیمان الماحوزی متوفی ۱۱۲۱ ھ نے کی ہے۔ چنانچہ ان کے شاگرد شیخ عبدالله السماهیجی اور محدث بحرانی نے ماحوزی کی تصانیف سے «شرحہ لخطبة الاستسقاء» کے نام سے ایک کتاب کا ذکر کیا ہے[3]۔

(۱) الاحتجاج (۱۲۲-۱۲۵)، تفسیر امام حسن عسکری، تہران ۱۳۱۳ (۶۷-۷۰)۔

(۲) الاحتجاج (ص ۱۲۱)، ابن شہر آشوب: مناقب، بمبئی ۱۳۱۳ (۱: ۵۱۰، ۵۱۱-۵۱۲)

(۳) الذریعہ الی تصانیف الشیعة (۷: ۱۹۸)

بہرحال یہ خطبہ اس خطبے کے علاوہ ہے جس کو شریف رضی نے نہج البلاغتہ » میں دو مختلف مقامات پر بعنوان » خطبۃ الاستسقاء وارد کیا ہے ان میں پہلا ۱۱۳ واں خطبہ ہے جس کی ابتدا یہ ہے « اللھم قد انصاحت جبالنا و اغبرّت أرضنا وھامت دوابّنا ... » اور دوسرا ۱۴۳ واں خطبہ ہے اس کی ابتدا اس طرح ہے : « الا و ان الارض التی تحملکم والسماء التی تظلکم مطیعتان لربکم ...» ان تینوں خطبوں کو دیکھنے کے بعد یہ امر متعین ہوجاتا ہے کہ اول الذکر خطبۃ الاستسقاء نہج البلاغہ میں منقول دونوں خطبوں کے علاوہ ہے

۲۔ خطبۃ الاقالیم : یہ بھی امیرالمؤمنین کا ایک مبسوط خطبہ ہے . ابن شہر آشوب نے « مناقب » میں اس کا ذکر کیا ہے . اس کا ایک مخطوطہ کتابخانۂ رضویہ مشہد میں موجود ہے[1] جس کے ساتھ امیر المؤمنین کے دوسرے خطبے بھی ہیں مثلاً خطبۃ البیان ، الدرۃ الیتمہ ، خطبۃ المؤلفہ وغیرہ ، اس کا جامع أحمد بن یحی بن أحمد بن ناقہ ہے' اس کی تاریخ کتابت ۷۲۹ ھ ہے اور کاتب کا نام « محمد بن محمد بن الحسن بن طویل الصفار الحلی نزیل واسط ہے .

۳۔ الخطبۃ البالغہ : مرویۂ ابن أبی ذویب . علامہ محمد باقر مجلسی نے اپنی کتاب « بحار الانوار » میں اس کو نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ أبو نعیم (متوفی ۴۳۰) نے « حلیۃ الاولیا » میں اس کا کچھہ حصہ نقل کیا ہے .[2]

۴۔ الخطبۃ التطنجیہ : یہ خطبہ بھی امیر المؤمنین سے منسوب ہے . برسی نے مشارق انوار الیقین مولفہ ۷۷۳ ھ میں اس کا ذکر کیا ہے اور بارجینی نے « الزام الناصب » میں اس کو پورا نقل کیا ہے . سید کاظم رشتی نے اس کی ایک شرح بھی لکھی ہے جو ۱۲۷۰ ھ میں شائع ہوگئی ہے[3] اس کی ابتدا اس طرح ہے « الحمد للہ الذی فتق الاجراء و خلق الھواء »

۵۔ خطبۃ الزھراء : یہ خطبہ ابو مخنف لوط بن یحیی' متوفی ۱۵۷ ھ نے اپنی ایک تالیف میں جس کا یہی عنوان ہے ، روایت کیا ہے نیز طوسی نے فہرست

(۱) دائرہ معارف علوی (۱ : ٦٦)
(۲) بحار الانوار (۱۷ : ۱۱۲) ط . تبریز
(۳) الذریعہ (۷ : ۲۰۱)

میں ابو مخنف سے چار واسطوں کے ساتھ اس کو روایت کیا ھے ، ان کا بیان ھے:
«یرویها ابو مخنف عن عبدالرحمن بن جندب عن أبیه قال خطب أمیر المؤمنین و ذکر الخطبة بطولها» اس عبارت سے معلوم ھوتا ھے کہ یہ خطبہ بہت طویل ھے[1].

٦۔ الخطبة الطالوتیه : محمد بن یعقوب کلینی نے اپنی کتاب (کتاب الروضه) میں «خطبة الوسیله» کے بعد اس کو مع اسناد کے نقل کیا ھے . اس کی روایت سے یہ بھی معلوم ھوتا ھے کہ امیر المؤمنین نے یہ خطبہ مدینہ میں انشاد فرمایا تھا .

٧۔ خطبة المخزون : شیخ حسن بن سلیمان الحلی نے یہ خطبہ اپنی کتاب «منتخب البصائر» میں وارد کیا ھے . اس کی توثیق کے سلسلے میں وہ لکھتا ھے[2] :

> «وقفت علیٰ نسخة منها علیها خط السید رضی الدین علی بن طاؤس ، کتب هو إنه یمکن أن یکون تاریخ کتابة هذه النسخة بعد المأتین من الهجرة ، لأنّ بعض مافی هذه النسخة مارواه أبوروح فرج بن فروة عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد و بعض ما فیها عن غیر هما»

علامہ مجلسی نے «بحار الا نوار» احوال حجة میں اس کو پورا نقل کیاھے[3].

٨۔ الخطبة المنبریه : ابن الجوزی متوفی سنه ٦٥٤ ھ نے اپنی کتاب «تذکرة خواص الأمة» کے چھٹے باب میں «المختار من کلامه» کے زیر عنوان امیر المؤمنین کے کئی خطبے درج کئے ھیں ، ان ھی میں ایک یہ خطبہ بھی ھے علامہ مجلسی نے اسی کتاب سے یہ خطبہ نقل کیا ھے[4].

٩۔ خطبة الوسیله : امیرالمؤمنین کا مشہور خطبہ ھے اور کافی طویل ھے اس کے کچھ حصے حرّانی نے «تحف العقول[5]» میں نقل کیے ھیں اور پورا خطبہ کلینی نے فروع کافی[6] (کتاب الروضه) میں وارد کیا ھے. اس کا انداز «خطبہ شقشقیه» سے ملتا ھے.

---

(١) الذریعه (٧ : ٢٠٣)　　(٢) الذریعه (٧ : ٢٠٦)
(٣) بحار الأنوار (١٣ : ٢٢٢)　　(٤) ایضاً (١٧ : ١١١)
(٦) فروع کافی : کتاب الروضه ص ١٣٩　　(٥) تحف العقول ص ٢٠

تدوین کلام علی میں عربوں کا اهتمام:

عرب علمی و ادبی حیثیت سے اتنا بے مایه نه تھے که علی کا فصیح و بلیغ اور علم و حکمت سے بھرا هوا کلام ان کی توجه کو اپنی طرف مرکوز نه کرتا، چنانچه روایات بتاتی هیں که عربوں کی والهیت کلام علی سے اس حد تک تھی که جو لفظ آپ کی زبان سے نکلتا تھا اس کو فوراً قلم بند کرتے تھے اور جو کچھ آپ نه کہه سکے اس پر تمام عمر ان کو افسوس رها. حضرت ابن عباس کا مشهور قول هے[1]:

«فوالله ما أسفت علی کلام قط کأسفی علی هذا الکلام أن لایکون امیر المؤمنین علیه السلام بلغ منه حیث أراد».

اس بنا پر آپ کے کلام کی جمع و تدوین کا سلسله آپ کی زندگی هی میں شروع هوگیا تھا چنانچه اس دور کے جامعین کلام میں، زید بن وهب جهنی، سلیم بن قیس، حارث اعور، ابو رافع، عبید الله بن ابی رافع علی بن ابی رافع وغیره، وه لوگ هیں جنهوں نے کتابی شکل میں اپنے آثار چھوڑے هیں، ان کے علاوه ایک کثیر تعداد ایسے اصحاب کی بھی هے جنهوں نے سینه به سینه کلام علی کی روایت کی هے جن کے مرویات آنے والے مؤلفین کے لیے ایک معتمد ماخذ قرار پائے.

کلام علی کی جمع و تدوین اور اس کو محفوظ کرنے میں آپ کے اصحاب نے جو اهتمام کیا تھا اس کا اندازه ذیل کی روایت سے هوتا هے:

خلیل نے دائرۂ معارف علوی میں لکھا هے[2]:

«مالک اشتر به حارث اعور همدانی که خود فقیه و از صاحبان اسرار علی است، روزے که غائب از استماع خطبه جمعه امام بود. نوشته آن را می داد که من آن را نوشته ام»

حسن بصری کے بارے میں یہی مؤلف لکھتا هے:

حسن بصری در بصره کنار جمعیت انبوه مسجد با قلم دوات

(۱) نهج البلاغة (۲۶۰:۴) (۲) دائره معارف علوی (۱: ۶۶)

Accession number

مشغول بودے، امیر المؤمنین از بالاے منبرؐ او را صدا زد که اے حسن! چه کار می کنی؟ گفت: کلام شما را می نویسم که بعد روایت کنم.

اسی کا نتیجه تها که دوسری صدی هجری تک امیر المؤمنین کا کلام پورے طور پر مدون شکل میں موجود تها. نیز روایات سے یہاں تک معلوم هوتا هے که «نهج البلاغه» میں امیرالمؤمنین کے جس قدر خطبے اور کلام وغیره ملتے هیں، ان سے کہیں زیاده اس دور میں موجود اور متداول تهے اور اس زمانے کے ادبا اور خطبا اس سے مستفید هوتے رهے هیں، ذیل کی روایات سے یه حقیقت پوری طرح واضح هوجاتی هے.

شاه ولی الله دهلوی لکهتے هیں[1]:

امام مسلم نے طاؤس سے روایت کی هے، وه کهتے تهے که حضرت ابن عباس کے سامنے ایک کتاب پیش هوئی جس میں حضرت علی کے فیصلے لکهے تهے، تو انهوں نے سب فیصلے قلم زد کردیے صرف بقدر اس کے باقی رکهے، سفیان بن عینیه نے اپنے هاتھ کی جانب اشاره کیا (یعنی تهوڑے فیصلے قائم رکهے باقی سب کاٹ دیے.

عبدالحمید بن یحیی الکاتب متوفی ۱۳۲ ھ کا بیان هے[2]:

«حفظت سبعین خطبة من خطب الأصلع فاضت ثم فاضت»

مشهور ادیب ابن المقفع متوفی ۱٤۲ ھ کا قول هے[3]، جس کو علامه حسن سندوبی نے اپنے حواشی میں، جو انهوں نے کتاب «البیان والتبیین» پر لکهے هیں، نقل کیا هے:

«شربت من الخطب ریا ولم اضبط رویا فقاضت ثم فاضت»

(۱) ازالة الخفا مترجم (۱ : ۲۷٤) لکهنؤ
(۲) ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغة (۱ : ۸)
(۳) جاحظ: البیان والتبیین (۱ : ۱۰۹)

کشی نے ابوالصباح کنانی متوفی ۲۱۰ ھ کے حالات میں لکھا ہے[1] کہ زید بن علی بن الحسین (زید شہید) ان سے امیر المؤمنین کے خطبوں کو سنا کرتے تھے، ابوالصباح کہتے ہیں «کان یسمع منی خطب أمیر المؤمنین»

زید شہید کا انتقال امام جعفر صادق متوفی ۱٤۸ ھ کے زمانے میں ہوا ہے جو دوسری صدی کے نصف اول کا زمانہ ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ امیر المؤمنین کے خطبے مدون شکل میں اس وقت بھی موجود تھے اور جن میں کوئی اختلاف نہ تھا۔

أبو محمد حسن بن علی بن شعبہ الحرانی متوفی ۳۲۰ ھ نے اپنی کتاب «تحف العقول» میں ایک مقام پر لکھا ہے:

«إنا لو استغرقنا جمیع ما وصل إلینا من خطبه و کلامه فی التوحید خاصة دون ما سواه من المعانی لکان مثل جمیع هذا الکتاب»

مذکورہ بالا روایات سے یہ امر بخوبی واضح ہوجاتا ہے کہ دوسری صدی ہجری تک امیر المؤمنین کا کلام مدون ہوچکا تھا اور متعدد ایسے مجموعے موجود تھے جن کو خطب علی، خطب امیر المؤمنین کے ناموں سے یاد کیا جاتا تھا۔

ذیل میں ترتیب وار ان مؤلفین کی ایک مختصر فہرست ہدیۂ ناظرین کرتا ہوں جنہوں نے کلام علی کی جمع و تدوین میں حصہ لیا اور مختلف عنوانات کے تحت آپ کے کلام کو محفوظ کیا۔ اس فہرست کو دیکھ کر بڑی آسانی کے ساتھ یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ امیر المؤمنین کی زندگی سے لے کر چوتھی صدی ہجری تک ہر عہد میں کس طرح یہ کام انجام پایا۔

۱ أبو رافع، متوفی قبل ٤۰ ھ (٦٦۰ م)

قدیم الاسلام تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ کے ہمراہ تمام مشاهد میں ان کی موجودگی ملتی ہے، آپ کی وفات کے بعد امیر المؤمنین، علی

(۱) الکشی: معرفة أخبار الرجال ص ۲۲٤ بمبئی بحوالۂ منهاج نهج البلاغة ص ۲۷

بن ابی طالب علیه السلام سے وابسة رهے[1]. اُنهوں نےؒ سب سے پہلے امیرالمومنین کے قضایا کو کتابی صورت میں مدون کیا «نجاشی» کا بیان هے «ولأبی رافع کتاب السنن والاحکام و القضایا[2]». اس کے بیان سے یه بهی معلوم هوتا هے که یه کتاب مختلف ابواب پر مشتمل تهی، جس میں نماز، روزه حج، زکوة نیز امیر المؤمنین کے قضایا کا بیان تها. کوفیین میں سے ابن ابی الیاس نے بهی اس کتاب کو روایت کیا هے.

۲ الحارث الأعور الهمدانی، متوفی ٦٥ ه (٦٨٤ م)

امیر المؤمنین کے مخصوص اصحاب میں تهے، ان کو عام طور سے ایک عابد و زاهد صحابی کی حیثیت سے دیکها جاتا هے لیکن تحقیق سے معلوم هوتا هے که ان کا شمار اپنے وقت کے جید اور متبحر علماء میں تها، خود حارث کا قول هے[3]: میں نے قرآن ایک سال میں اور وحی تین سال میں سیکهی.

انهوں نے علم فقه اور فرائض و حساب حضرت علی اور حضرت عبدالله بن مسعود سے حاصل کیا تها[4]، ان علوم میں ان کی شهرت اس حد تک تهی که لوگ کها کرتے تهے: کوفه میں عبیده اور حارث اعور سے زیاده علم فرائض کا عالم کوئی نهیں هے[5]. امام شعبی کا قول هے[6]: میں نے علم فرائض و حساب حارث اعور سے حاصل کیا هے اور وه لوگوں میں سب سے زیاده علم حساب کے جاننے والے تهے. حارث اعور کی علمی حیثیت کا اندازه ذیل کی روایت سے کیا جاسکتا هے جو ابن سعد نے علباء بن احمر کی زبانی نقل کی هے:

«عن علباء بن احمر، إن علیاً خطب الناس، فقال: من یشتری

(۱) نجاشی: کتاب الرجال ص ۳
(۲) ایضاً ص ۲-٥
(۳) طبری: ذیل المذیل ص ۰۹
(٤) ایضاً ص ۱۰۹
(٥) ابن سعد: الطبقات (٦: ۱۱٤)
(٦) ذیل المذیل ص ۱۰۹

علماً بدرهم، فاشترى الحارث الأعور صحفاً بدرهم ثم جاء بها علياً فكتب له علماً كثيراً، ثم إنّ علياً خطب الناس بعد، فقال: يا أهل الكوفة غلبكم نصف الرجل»

(علباء بن احمر سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ علی بن ابی طالب نے لوگوں کو جمع کر کے خطبہ دیا اور کہا کون ہے جو ایک درہم کے عوض علم کو خریدے؟ یہ سن کر حارث اعور نے کچھ صحیفے ایک درہم میں خریدے اور ان کو لے کر امیر المؤمنین کے پاس آئے، آپ نے علم کثیر ان میں حارث کو لکھوا یا اس کے بعد جب آپ نے خطبہ دیا تو فرمایا: اے اہل کوفہ! تم پر آدھا آدمی اپنے علم کے سبب سے غالب ہے۔)

کلام علی کی جمع و تدوین میں حارث اعور کی خدمات ان کو اس فہرست میں ممتاز بناتی ہیں، انھوں نے کلام علی کے محفوظ کرنے میں زندگی بھر یہ التزام رکھا کہ جو کچھ حضرت سے سنتے تھے، اس کو فوراً لکھ لیتے تھے، جیسا کہ ذیل کی روایت سے معلوم ہوتا ہے[1].

«ابو اسحق کا بیان ہے: ایک دن امیر المؤمنین علی بن ابی طالب نے عصر کے بعد خطبہ دیا، جس میں اللہ کی عظمت اور اس کی صفات کو ایسے دلکش پیرایہ میں بیان کیا جو سننے والوں کو بے حد پسند آیا، ابو اسحق کہتے ہیں کہ میں نے حارث سے کہا: کیا تم نے اس کو یاد نہیں کیا؟ حارث نے جواب دیا: میں نے اس کو لکھ لیا ہے، اس کے بعد انھوں نے اپنی کتاب سے وہ خطبہ ہم کو لکھوایا».

اسی کا سبب تھا کہ حارث کے پاس کلام علی کا اتنا بڑا ذخیرہ تھا کہ ایک بار جب امام حسن نے ان کو لکھا کہ آپ نے امیر المؤمنین سے وہ احادیث سنی ہیں جو مجھ سے فوت ہوگئی ہیں تو اس کے جواب میں

---

(۱) صدوق: کتاب التوحید ص ۲۱، کلینی: اصول کافی (۱: ۱٤۱)

حارث نے کلام علی کا اتنا بڑا ذخیرہ ان کی خدمت میں بھیجا جو ایک اونٹ پر بار کیا گیا تھا۔ اس کی تائید ابن سعد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جو اس نے اپنے سلسلۂ سند کے ساتھ، عامر کی زبانی نقل کی ہے۔ عامر کا بیان ہے: میں نے حسن و حسین کو دیکھا یہ دونوں حارث اعور سے حدیث علی کے بارے میں دریافت کیا کرتے تھے۔

۳ اصبغ بن نباتہ الحنظلی:

امیر المؤمنین کے مقرب اصحاب میں تھے، عجلی نے ان کو تابعین اہل کوفہ میں شمار کیا ہے اور ثقہ کہا ہے[1]، آپ نے امیر المؤمنین کے آثار علمیہ میں سے حسب ذیل چیزوں کی تدوین کی تھی۔

۱۔ عہد الاشتر[2]: یہ عہدنامہ کافی طویل ہے، جس کے بارے میں مؤلف «نہج البلاغہ» لکھتے ہیں «و ھو أطول عھدہ و أجمع کتبہ للمحاسن»

۲۔ وصیت جو امیر المؤمنین نے اپنے فرزند محمد حنفیہ کو فرمائی ہے[3]

۳۔ قضایائے امیر المؤمنین: «کتاب القضایا مرویہ اصبغ بن نباتہ» کا ایک قدیم مخطوطہ جو چھٹی صدی ہجری کا لکھا ہوا ہے، علامہ سید محسن الامین العاملی کے کتب خانۂ دمشق میں موجود ہے[4]۔

۴۔ خطبۃ الافتخار: امیرالمؤمنین کا ایک طویل خطبہ ہے۔ شیخ رجب البرسی نے «مشارق الانوار» میں ایک مستقل فصل کے تحت اس خطبے کو اصبغ بن نباتہ کی روایت سے نقل کیا ہے[5]۔ اس کی ابتدا اس طرح ہے:

«أنا اخ رسول اللہ ووارث علمہ و معدن حکمہ و صاحب سرہ...»

(۱) تہذیب التہذیب (۳۶۳:۱)
(۲) طوسی: فہرست ص ۶۳، نجاشی: کتاب الرجال ص ۷
(۳) ایضاً
(۴) اعیان الشیعہ (۱۲ : ۲۵۰)
(۵) الذریعہ (۷ : ۱۹۸)

٤ زید بن وهب جهنی (۹۰ھ : ۷۰۸ م)

اجلۂ تابعین اور ثقات محدثین میں ہیں. ذهبی ان کے تذکرے میں لکھتے ہیں[1]:

«وزید سید جلیل القدر، هاجر الی النبی فقبض و زید فی الطریق، و روی عن عمر و عثمان و علی و السابقین و حدث عنه خلق، وثقه ابن معین وغیره»

ابو جعفر البرقی متوفی ۲۸٤ ھ نے اس کی تصریح کی ہے که زید بن وهب، امیر المؤمنین کے اصحاب میں تھے[2]. طوسی نے ان کی مؤلفات سے ایک کتاب «خطب امیر المومنین فی الجمع والأعیاد» کی روایت کی ہے نیز انهوں نے اس کا جو سلسلۂ سند دیا ہے اس سے معلوم هوتا ہے که ابو مخنف متوفی ۱۵۷ ھ نے، ابو منصور جهنی کے واسطه سے زید بن وهب سے اس کتاب کو روایت کیا ہے[3]. نصر بن مزاحم متوفی ۲۱۲ ھ نے «کتاب الصفین» میں امیر المؤمنین کے وہ خطبے جو آپ نے جنگ صفین کے موقع پر انشا کیے ہیں، زید ہی کی روایت سے نقل کیے ہیں. اس کا سلسله سند یه ہے «عن عمر بن سعد عن مالک بن اعین الجهنی عن زید بن وهب الجهنی»

پانچویں صدی هجری تک یه کتاب کلام علی کا ایک اهم ماخذ رهی ہے اور اساطین مؤرخین: طبری، ابو نعیم، ابن قتیبه وغیره نے امیر المؤمنین کے جس قدر خطبے نقل کیے ہیں ان سب کا سلسلۂ سند یہی ہے.

٥ سلیم بن قیس الهلالی متوفی بعهد حجاج:

امیر المؤمنین کے اجلۂ اصحاب اور اس دور کے مؤلفین میں ان کا شمار ہے، انهوں نے ائمه اهل بیت میں حضرت علی، امام حسن، امام حسین، امام زین العابدین، امام محمد باقر علیهم السلام، پانچ اماموں کی صحبت

(۱) میزان الاعتدال (۱ : ۳۲٦) (۲) الذریعه (۷ :۱۸۹)
(۳) طوسی: فهرست ص ۸۱

الهائی ہے . برقی نے ان کو اولیاے امیر المؤمنین میں کہا ہے . نجاشی نے مصنفین شیعہ کے طبقۂ اولی میں ان کا ذکر کیا ہے اور ان سے ایک کتاب کی روایت کی ہے[1]. ابن ندیم ان کے تذکرہ میں لکھتا ہے[2]:

« من اصحاب امیر المؤمنین ، سلیم بن قیس الہلالی. کان ھارباً من الحجاج لأنه طلبه لیقتله فلجأ الی أبان بن أبی عیاش ، فآواه ، فلما حضرته الوفاة ، قال لأبان : إن لک حقاً و قد حضرتنی الوفاة یابن أخی إنه کان من أمر رسول الله کیت و کیت و اعطاه کتاباً و ھو « کتاب سلیم بن قیس الہلالی» المشہور . رواه عنه أبان بن أبی عیاش و لم یروه عنه غیره و قال أبان فی حدیثه : و کان قیس شیخا له نور یعلوه و أول کتاب ظہر للشیعه « کتاب سلیم بن قیس الہلال » .

(سلیم بن قیس ، امیرالمؤمنین کے اصحاب میں تھے . حجاج نے جب ان کو قتل کرنے کی غرض سے بلوایا تو یہ خوف کھاکر ابان بن ابی عیاش کے پاس پناہ لینے کے لئے آئے . ابان نے ان کو اپنے گھر میں پناہ دی جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو ابان سے کہا : اے بھتیجے ! تمھارے اوپر میرا بہت حق ہے ، اب میری موت کا وقت آ پہنچا ہے رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله کا امر ایسا اور ایسا تھا ، یہ کہکر ان کو ایک کتاب دی ، جو سلیم بن قیس‌الہلالی کے نام سے مشہور ہے . اس کتاب کو سلیم بن قیس سے ابان نے روایت کیا ہے ، ان کے علاوہ کسی دوسرے نے سلیم سے اسکی روایت نہیں کی . ابان کا قول ہے : قیس ایک نورانی بزرگ تھے ، اور پہلی کتاب جو شیعوں کے لئے ظاہر ہوئی وہ « کتاب سلیم بن قیس‌الہلالی » ہے).

---

(۱) نجاشی : کتاب الرجال ص ٦ ، طوسی : فہرست ص ۸۱

(۲) ابن ندیم : فہرست ص ۳۰۷

«نہج البلاغۃ» کا حسب ذیل کلام[1]:

«انّ فی أیدی الناس حقاً و باطلاً و صدقاً و کذباً و ناسخاً و منسوخاً . . .»

امیرالمؤمنین نے سلیم ھی کے استفسار پر ارشاد فرمایا تھا، جسکے بارے میں سلیم کا بیان ھے[2]: ایک مرتبہ میں نے امیرالمؤمنین سے عرض کی یا حضرت! میں نے سلمان و مقداد اور ابوذر سے تفسیر قرآن اور احادیث نبوی میں سے ایسی چیزیں سنی ھیں جو متداول تفاسیر اور احادیث سے مختلف ھیں، پھر جو کچھ میں نے ان سے سنا ھے، آپ کے کلام سے اسکی تصدیق بھی ھوتی ھے، اسی کے ساتھ یہ چیز میرے لیے مزید حیرت کا سبب ھے کہ تفسیر و حدیث کا جو سرمایہ لوگوں کے ھاتھوں میں ھے اس کے زیادہ حصے سے آپ اختلاف کرتے ھیں اور اس کو دفتر باطل قرار دیتے ھیں تو کیا آپ کی رائے میں لوگ جان بوجھ کر رسول اللہ پر جھوٹ باندھتے ھیں اور اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کرتے ھیں، یہ سن کر امیرالمؤمنین اُٹھ کر بیٹھ گئے اور فرمایا، إنّ فی ایدی الناس حقا و باطلا . . الخ .

یہاں سے ابان کی روایت ھے[3] کہ علی بن الحسین علیہ السلام کے انتقال کے بعد مجھے معلوم ھوا جب میں اثنائے حج میں، امام محمد باقر علیہ السلام سے ملا اور یہ پورا کلام بلفظہ بیان کیا، اس کو سن کر حضرت کی آنکھوں سے آنسو جاری ھوگئے اور فرمایا: بیشک سلیم نے سچ بیان کیا، وہ میرے جد حسین بن علی کی شہادت کے بعد میرے پدر بزرگوار علی بن الحسین کے پاس آئے اور بعینہ یہی حدیث بیان کی،

---

(۱) نہج (۱ : ۲۳۳)

(۲) صدوق : خصال (۱ : ۱۷٤) ، کلینی : اصول کافی ص ۱۵ ، کشی : معرفۃ اخبار الرجال ص ٦۹ ، منہج المقال : ورق ۱٦۱ الف ، مخطوطۂ رام پور .

(۳) کشی : معرفۃ اخبارالرجال ص ٦۹

میں اس وقت ان کے پاس ہی بیٹھا ہوا تھا، سلیمؒ کا کلام سن کر آپ نے فرمایا: بیشک تم نے سچ کہا یہ حدیث مجھ سے میرے باپ اور چچا حسن نے بھی امیرالمؤمنین سے روایت کی تھی، اُنھوں نے بھی یہی کہا تھا کہ امیرالمؤمنین نے ہماری موجودگی میں سلیم سے یہ کلام ارشاد فرمایا تھا، پھر ہم نے ان سے بیان کیا کہ ہم نے رسول اللہ سے بھی یہ کلام سنا ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سلیم نے سلمان و مقداد اور ابوذر کے مرویات بھی جمع کیے تھے جن کا زیادہ حصہ تفسیر قرآن اور احادیث نبوی پر مشتمل تھا۔

«کتاب سلیم بن قیس الہلالی نجف کے مطبع حیدریہ سے شائع ہوگئی ہے»[1]۔

محمد بن یعقوب کلینی نے بہت سی احادیث ابان بن ابی عیاش کی سند سے سلیم بن قیس سے روایت کی ہیں ان مرویات میں امیرالمؤمنین کے مذکورہ بالا کلام کے علاوہ حسب ذیل تین کلام اور ہیں۔

۱ــ«انّ أخوف ما أخاف علیکم اثنان، اتباع الھویٰ وطول الامل[2]»

۲ــ«انمابدء وقوع الفتن اھواء تتبع و احکام تبتدع[3]»

۳ــبنی الکفر علیٰ أربع دعائم علی التعمق والتنازع والزیغ والشقاق[4]

یہ تینوں کلام بالترتیب فروع کافی (کتاب الروضہ)[5] اور اصول کافی[6] میں حسب ذیل سلسلۂ سند کے ساتھ آئے ہیں۔

علی بن إبراھیم بن ھاشم عن ابیہ، عن حماد بن عیسیٰ، عن إبراھیم بن عمر الیمانی عن أبان بن أبی عیاش عن سلیم بن قیس الھلالی۔

---

(۱) منہاج نہج البلاغۃ ص ۳۰
(۲) نہج (۱ : ۵۸)
(۳) ایضاً (۱ : ۶۲)
(۴) نہج (۲ : ۷۹)
(۵) فروع کافی : کتاب الروضہ ص ۲۹
(۶) اصول کافی : ص ۲۴۲

٦ عبیداللہ بن الحرالجعفی

امیر معاویہ کے طرفداروں میں تھا، لیکن واقعہ کربلا کے بعد اس نے ابن زیاد کی ملازمت چھوڑدی اور کربلا پہنچ کر امام حسین کی زیارت کی، اس موقع پر اس نے ایک دردناک مرثیہ کہا ہے جسکے کچھ اشعار طبری نے اپنی تاریخ میں نقل کیے ہیں[1] .

نجاشی نے اسکے تذکرہ میں لکھا ہے[2] :

« له نسخة یرویها عن امیرالمؤمنین »

٧ عبیداللہ بن أبی رافع متوفی ١١١ھ (٧٢٩ م)

صحابی امیرالمؤمنین اور آپ کے مخصوص کاتب تھے، انھوں نے اپنے والد ابورافع اور اپنی والدہ سلمیٰ، حضرت ابوھریرہ اور شقران مولی رسول‌اللہ صلی‌اللہ علیہ و آلہ سے احادیث کا درس لیا ہے . ان کے تلامذہ میں ان کے چاروں بیٹوں : ابراھیم، عبداللہ، محمد اور معتمر نیز حسن بن محمدالحنفیہ، علی بن الحسین بن علی و سالم ابوالنضر، ابن‌المنکدر، امام محمد باقر، یسر بن سعید حکم بن عتیبہ، اعرج، عبداللہ بن الفضل الہاشمی، عاصم بن عبیداللہ، زبیر و معاویہ (فرزندان عبداللہ بن جعفر)، امام جعفر صادق وغیرھم کے نام ملتے ہیں . أبو حاتم خطیب اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے[3] . ابن سعد ان کے تذکرے میں لکھتا ہے[4] : «کان ثقةً کثیر الحدیث»

امیرالمؤمنین کے ھمراہ جنگ نہروان میں ان کی موجودگی ثابت ہے چنانچہ امیرالمؤمنین کا مشہور کلام «کلمة حق یراد بها الباطل . . .» جو آپ نے اسی جنگ کے دوران میں خوارج کے قول «لا حکم الا لله» کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے، ان ھی سے مروی ہے جسکو خطیب بغدادی نے اپنے سلسلۂ سند کے ساتھ تاریخ میں نقل کیا ہے[5] .»

(١) تاریخ طبری (واقعات سنه ٦١ھ)
(٢) نجاشی: الرجال ص ٧ (٣) تہذیب التہذیب (٧ : ١١)
(٤) ابن سعد: الطبقات (٥ : ١٩٠)
(٥) خطیب بغدادی : تاریخ (١٠ : ٣٠٥)

حضرت علی کے خطوط و وصایا بیشتر یہی لکھتے تھے چنانچہ «نہج» کا حسب ذیل کلام[1] آداب کتابت میں ان ہی سے واقع ہوا ہے۔

«الق دواتک و اطل جلفة قلمک و فرج بین السطور و قرمط بین الحروف، فانّ ذلک اجدر بصباحة الخط».

طوسی نے اپنی فہرست[2] میں ان کی مؤلفات سے «کتاب قضایا امیرالمؤمنین» اور کتاب «تسمیة من شهد مع امیرالمؤمنین الجمل والصفین و النهروان من الصحابة» کے نام درج کیے ہیں۔

٨ جابر بن یزید الجعفی، متوفی ١٢٨ ھ (٧٤٥ م)[3]

کوفہ کے کبار محدثین میں تھے، اُنھوں نے ائمۂ اہل بیت میں امام محمد اور امام جعفر صادق علیہما السلام، دو اماموں کی صحبت اُٹھائی ہے۔ رجالیین باقر کا بیان ہے کہ امام محمد باقر علیہ السلام سے انھوں نے پانچ ہزار وہ احادیث روایت کی ہیں جو سوائے جابر کے اور کسی سے مروی نہیں[4]۔

مؤلف «شذرات الذهب» ان کے تذکرے میں لکھتے ہیں[5]:

«إنه كان من كبار المحدثين بالكوفة، روىٰ عن أبي الطفيل و مجاهد و وثقه وكيع وضعفه آخرون».

سفیان ثوری کا قول ہے[6]: جابر جعفی صدوق فی الحدیث ہیں لیکن ان میں تشیع تھا، دوسری روایت میں ان کا یہ قول بھی ملتا ہے[7]: میں نے جابر سے زیادہ حدیث کے معاملہ میں محتاط اور پرہیزگار نہیں دیکھا۔

---

(١) نہج (٢ : ١١٤)
(٢) طوسی : فہرست ص ٢٠٢
(٣) نجاشی : کتاب الرجال ص ٩٩
(٤) کشی : رجال ص ١٢٧
(٥) شذرات الذهب (١ : ١٧٥)
(٦) کشی : رجال ص ١٢٧
(٧) ایضاً ص ١٢٧

علم حدیث میں ان کے تبحر کا اندازہ ذیل کی روایت سے ہوتا ہے جس کو عبدالعزیز الکشی نے عبدالحمید بن ابی العلا کی زبانی نقل کیا ہے، اس کا بیان ہے[1]: ولید جب قتل ہوا تو میں مسجد میں گیا، میں نے دیکھا کہ لوگ مجتمع ہیں. میں جب اس مجمع کے قریب پہنچا تو دیکھا کہ جابر جعفی سرخ ریشم کا عمامہ باندھے ہوئے ہیں اور یہ کہہ رہے ہیں «حدثنی وصی الأوصیاء و وارث علوم الأنبیاء محمد بن علی علیه السلام» لوگوں نے جب ان کا یہ کلام سنا تو کہنے لگے «جُنّ جابر جُنّ جابر» (جابر کو جنون ہوگیا ہے).

نجاشی نے ان کی تصانیف میں حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے[2]:

« کتاب التفسیر، کتاب الفضائل، کتاب الجمل، کتاب صفین، کتاب النهروان، کتاب مقتل امیر المؤمنین »

ان تمام کتابوں میں کلام امیر المؤمنین کا معتد بہ حصہ پایا جانا یقینی ہے اس لیے کہ امام محمد باقر علیہ السلام کے ذکر میں جس قدر کلام میں نے «رجال نہج البلاغہ» میں نقل کیے ہیں وہ سب «جابر» ہی کی روایت سے ہیں.

۹ ابان بن تغلب بن رباح البکری. ۱۴۱ ھ (۷۵۸م)

مشہور راوی حدیث ہیں انہوں نے ائمۂ اہل بیت میں امام زین العابدین، امام محمد باقر اور امام جعفر صادق علیہم السلام کی صحبت اٹھائی ہے محمد بن عبداللہ بن ابراہیم شافعی کا قول ہے: ابان، علوم قرآنیہ اور فقہ و حدیث، ادب، لغۃ و نحو میں سب پر مقدم تھے. متعدد کتابوں کے مؤلف ہیں، ان میں زیر نظر موضوع پر، «کتاب صفین» قابل ذکر ہے.

اس کے علاوہ امیرالمؤمنین کے مشہور خطبے «خطبہ شقشقیہ» کو بھی انہوں نے محفوظ کیا تھا[4].

(۱) کشی: رجال ص ۱۲۷
(۲) نجاشی: کتاب الرجال ص ۹۹-۱۰۰
(۳) نجاشی: کتاب الرجال ص ۸-۹
(۴) هدیة العارفین (۱: ۱)، معانی الاخبار ص ۱۳۲

١٠ محمد بن قیس ابو نصر الأسدی متوفی تقریباً ١٤٨ ھ (٧٦٥م) :

امام محمد باقر اور امام جعفر صادق علیہما السلام کے اصحاب میں ان کا شمار ہے[١]، اُنھوں نے شعبی، علی بن ربیعہ، ابوالضحیٰ محارب بن دثار، بشیر بن یسار، نیز دیگر محدثین سے احادیث کی روایت کی ہے، ان کے تلامذہ میں وکیع، ابو نعیم اور احمد بن محمد بن حنبل جیسے اکابر کے نام ملتے ہیں. ابن ابی حاتم رازی نے لکھا ہے: وکیع جب ہم سے محمد بن قیس کی سند سے حدیث بیان کرتے تھے تو کہا کرتے تھے: وہ ثقات میں ہیں. عبد اللہ بن احمد بن حنبل کا قول ہے: میں نے اپنے باپ سے محمد بن قیس الاسدی کے بارے میں دریافت کیا، تو انہوں نے کہا: بیشک وہ ثقہ ہیں. یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی نے بھی ان کی توثیق کی ہے[٢]. نجاشی ان کے تذکرہ میں لکھتا ہے[٣]: محمد بن قیس ابو نصر الاسدی، کوفہ کے ذی و جاہت اصحاب میں تھے. اموی سلاطین میں عمر بن عبدالعزیز اور ان کے بعد یزید بن عبدالملک کے دربار سے وابستہ رہے. قضایائے امیر المؤمنین پر ان کی ایک کتاب ہے.

١١ محمد بن قیس ابو عبد اللہ البجلی متوفی ١٥١ ھ (٧٦٨م):

ثقات محدثین میں تھے، امام محمد باقر اور امام جعفر صادق علیہما السلام کے تلامذہ میں تھے. نجاشی نے ان کی تصانیف میں «کتاب القضایا» کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ عاصم بن حمید الحناط اور یوسف بن عقیل نیز ان کے بیٹے عبید نے ان سے اس کتاب کو روایت کیا ہے[٤].

١٢ ابو محمد مصبح بن الہلقان بن علوان العجلی:

امام جعفر صادق علیہ السلام کے صحابی اور «کتاب الجمل» کے مؤلف ہیں[٥].

---

(١) نجاشی: کتاب الرجال ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧
(٢) ابن ابی حاتم رازی: کتاب الجرح و التعدیل (٤ : ٦٢)
(٣) نجاشی: کتاب الرجال ص ٢٤٦
(٤) نجاشی: کتاب الرجال ص ٢٤٧، الذریعہ (٦ : ٣٦٤)
(٥) ایضاً ص ٣٣٠

۱۳ ابو محمد مسعده بن صدقة العبدی الکوفی:

امام جعفر صادق علیه السلام کے مخصوص اصحاب میں تھے «نہج» کے متعدد خطبے جو امام جعفر صادق علیه السلام سے مروی ہیں، ان میں سے بیشتر کے راوی یہی ہیں[1]. اس کے علاوہ ایک کتاب «خطب امیرالمؤمنین» کے نام سے بھی انہوں نے تصنیف کی تھی جس کو نجاشی نے روایت کیا ہے[2]. یہ کتاب شیخ حسن بن سلیمان حلی کے زمانے میں موجود تھی، اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں[3]:

«وقفت علی نسخة منها علیها خط السید رضی الدین علی بن طاؤس کتب هو أنه یمکن أن یکون تاریخ کتابة هذه النسخة بعد الماتین من الهجرة لأنّ بعض مافی هذه النسخة ما رواه أبو روح فرج بن فروة عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد و بعض ما فیها عن غیر هما».

مؤلف مذکور نے امیرالمؤمنین کا «خطبهٔ مخزونه» اسی کتاب سے «منتخب البصائر» میں نقل کیا ہے.

۱۴ ابو مخنف خط بن یحییٰ الازدی، متوفی ۱۵۷ ھ (۷۷۳م)

دوسری صدی ہجری کا مشہور اور بلند پایہ مؤرخ ہے، اس کے دادا مخنف بن سلیمان، حضرت علی کے اصحاب میں تھے ابن ندیم اور نجاشی نے اس کی مصنفات میں ۳۲ کتابوں کا ذکر کیا ہے، جن میں حسب ذیل کتابیں اس موضوع پر خاص اہمیت رکھتی ہیں: کتاب الجمل، کتاب الصفین، کتاب النہروان؛ کتاب الغارات، کتاب مقتل علی، کتاب الشوریٰ و مقتل عثمان.

ان تمام کتابوں میں امیرالمؤمنین کے خطبات وغیرہ کا خاصی تعداد میں منقول ہونا یقینی ہے اور اگر یہ تمام کتابیں آج موجود ہوتیں تو نہج البلاغة

(۱) رجال نہج البلاغة (تذکرهٔ امام جعفر صادق)
(۲) نجاشی: کتاب الرجال (ص ۳۲۵)
(۳) الذریعة إلی تصانیف الشیعه (۷: ۲۰۵)

کا بڑا حصہ روشنی میں آسکتا تھا، پھر بھی طبریؒ اور دیگر مؤرخین کے سامنے اُس کی تصانیف کا بیشتر سرمایہ تھا اور انہوں نے تاریخ اسلام کے ہر باب میں جگہ جگہ ابو مخنف کی مرویات کو نقل کیا ہے، ان میں امیرالمؤمنین کے خطبات اور خطوط وغیرہ بھی خاصی تعداد میں ملتے ہیں، چنانچہ زید بن وہب، جندب بن عبداللہ وغیرہ کے ذکر میں جتنے اقتباسات میں نے اپنی کتاب «رجال نہج البلاغۃ» میں دیے ہیں، ان میں بیشتر کا راوی یہی ابو مخنف ہے۔

١٥ الفزاری، ابواسحٰق ابراہیم بن الحکم:

یہ قاضی شریک متوفی ١٧٧ھ (٧٩٣م) کا شاگرد ہے۔ اس کے دادا ظہیر الفزاری، امام جعفر صادق کے اصحاب میں تھے اس نے بھی «کتاب الخطب» کے نام سے ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کو نجاشی نے تین واسطوں سے روایت کیا ہے۔ طوسی نے اپنی فہرست میں لکھا ہے:

«إنه ابن صاحب التفسير عن السدی، صنف لنا کتباً منها:
کتاب الملاحم و کتاب الخطب، خطب امیر المؤمنین علی».

مذکورہ بالا دونوں مؤلفین نے ابن عقدہ متوفی ٣٣٣ھ سے اس کتاب کی روایت کی ہے۔

١٦ القابوسی منذر بن محمد المنذر:

دوسری صدی ہجری کے جامعین کلام میں ہے۔ نجاشی نے اس کو ثقہ فی الحدیث کہا ہے اور اُس کی تصانیف میں کتاب الجمل، کتاب صفین کتاب النہروان کی روایت کی ہے[٢]۔

١٧ ابوالحسن معلی بن محمد البصری:

متعدد کتابوں کا مولف ہے، ان میں ایک «قضایا أمیر المؤمنین» بھی ہے[٣]۔

---

(١) طوسی: فہرست ص ١١، نجاشی ص ١٣، الذریعہ الی تصانیف الشیعہ (٧: ١٨٧)

(٢) نجاشی ص ٣٢٨ (٣) ایضاً ص ٣٢٧

١٧ ابو زید عمارة بن زید الحنوانی الهمدانی :

نجاشی نے اس کی تصانیف میں متعدد کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں « کتاب حروب امیر المؤمنین » ، « کتاب مقتل امیر المؤمنین » زیر نظر موضوع پر قابل ذکر ہیں ، ان میں امیر المؤمنین کے ان خطبات اور خطوط کا خاصی تعداد میں درج ہونا یقینی ہے جو آپ نے مختلف جنگوں کے دوران میں بیان فرمائے ہیں[1] .

١٨ الصابونی ، ابوالفضل محمد بن احمد الجعفی :

زیدی المسلک تھا ، لیکن بعد میں امامیہ مسلک اختیار کرلیا تھا . نجاشی نے اس کی تصانیف میں ٦٩ کتابوں کا ذکر کیا ہے ، ان میں « کتاب الخطب » اور «کتاب الوصایا» بھی ہیں[2] .

١٩ اسحق بن بشر ، متوفی ٢٠٦ ھ (٨٢١ م)

اصحاب سیر میں شمار ہے . ابن ندیم اور یاقوت حموی نے اس کی تصانیف میں « کتاب الجمل » اور «کتاب الصفین» کا بھی ذکر کیا ہے[3].

٢٠ الکلبی ، ہشام بن محمد بن السائب متوفی ٢٠٦ ھ (٨٢١ م)

تیسری صدی ہجری کے بلند پایہ مؤرخین میں ہے . نجاشی اور ابن ندیم نے اس کے مصنفات کی ایک طویل فہرست دی ہے . ان میں کتاب خطب امیر المؤمنین علی ، کتاب الجمل ، کتاب الصفین ، کتاب النہروان ، کتاب الغارات ، کتاب مقتل امیر المؤمنین ، کتاب الحکمین ، خاص طور سے قابل ذکر ہیں . ان میں کتاب « خطب علی » کو نجاشی نے پڑھا ہے اور اپنے سلسلۂ سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے[4].

---

(١) نجاشی ص ٢٣٣

(٢) ایضاً ص ٢٨٩ - ٢٩٠

(٣) ابن ندیم : فہرست ص ١٣٧ ، معجم الأدبا (٦ : ٧٠)

(٤) نجاشی ص ٣٣٩-٣٤٠ ، ابن ندیم : فہرست ص ١٤٠ ، منہج المقال ورق ٣٧٤ ب

افسوس ہے کہ یہ تمام کتابیں اب مفقود ہیں ورنہ «نہج البلاغۃ» کے مندرجات کا ایک بڑا حصہ روشنی میں آسکتا تھا کیونکہ ان تمام کتابوں میں امیر المؤمنین کے خطبات و وصایا اور خطوط وغیرہ کا خاصی تعداد میں منقول ہونا یقینی ہے نیز «کتاب الخطب» تو خاص اسی موضوع پر ہے۔ طبری اور مسعودی وغیرہ کے زمانے تک یہ کتابیں اہل علم میں عام طور سے متداول تھیں چنانچہ ان کے یہاں بکثرت مرویات کلبی کے حوالے سے ملتی ہیں۔

۲۱ الواقدی، ابو عبداللہ محمد بن عمر المدنی، متوفی ۲۰۷ھ (۸۲۲ م)

تیسری صدی کا بلند پایہ مؤرخ ہے۔ ابن ندیم نے اس کی متعدد تصانیف کا ذکر کیا ہے[1] جن میں کتاب الجمل، کتاب الصفین اس موضوع پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ «خطب امیر المؤمنین» کے نام سے بھی اس نے ایک کتاب تالیف کی تھی، چنانچہ ابو غالب الزراری نے اپنی کتاب «اخبار آل اعین» میں اس کا ذکر کیا ہے وہ لکھتا ہے: «و منہا جزء فی طہور بخطی فیہ خطب امیر المؤمنین علیہ السلام روایۃ الواقدی[2]»۔ شریف رضی جامع «نہج البلاغۃ» نے امیر المؤمنین کے بعض خطبے واقدی ہی کی کسی کتاب سے نقل کیے ہیں، نیز اس کی «کتاب الجمل» کا حوالہ دو مقام پر دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ «نہج» کی تالیف کے وقت اس کی مؤلفات بھی جامع کے سامنے تھیں۔

۲۲ ابو عبیدہ، معمر بن المثنی متوفی ۲۱۰ ھ (۸۲۵ م)

دوسری صدی ہجری کا مشہور ادیب و ماہر لغت و انساب اور راوئ اخبار ہے۔ اس نے سب سے پہلے غریب الحدیث پر کتاب لکھی ہے۔ ابن المدینی کا قول ہے: ابو عبیدہ کی روایت صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا ہے اس سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اس کے

(۱) ابن ندیم: فہرست ص ۱۴۴
(۲) الذریعہ الی تصانیف الشیعہ (۷: ۱۹۱)

شاگردوں میں ابو عبید القاسم بن سلام، ابوحاتم سجستانی، عمر بن شبہ النمیری خاص اہمیت رکھتے ہیں[1].

ابن ندیم نے اپنی فہرست میں اس کے مصنفات کی ایک طویل فہرست دی ہے جن میں حسب ذیل کتابیں قابل ملاحظہ ہیں. کتاب غریب الحدیث کتاب الجمل، کتاب الصفین، کتاب الغارات، کتاب مقتل عثمان[2]».

٢٣ نصر بن مزاحم المنقری الکوفی العطار متوفی ٢١٢ ھ (٨٢٧ م)

تیسری صدی ہجری کا مشہور مؤرخ ہے، نجاشی نے اس کی تصانیف میں کتاب صفین، کتاب الجمل، کتاب النہروان، کتاب الغارات وغیرہ کی روایت کی ہے[3]. ابن ابی الحدید نے اپنی شرح میں متعدد مقامات پر اس کی «کتاب الصفین» سے امیر المؤمنین کے بکثرت خطبے اور اقوال نقل کیے ہیں یہ کتاب ایران اور مصر میں شائع ہو گئی ہے.

٢٤ المدائنی، أبوالحسن علی بن محمد متوفی ٢٢٤ ھ (٨٣٨م)

تیسری صدی کا مشہور مؤرخ ہے، ابن ندیم نے اس کی تصانیف میں متعدد کتابوں کا ذکر کیا ہے جن میں کتاب خطب علی، کتاب خطب علی و کتبہ إلیٰ عمالہ، کتاب الرّدہ، کتاب الجمل، کتاب الغارات، کتاب النہروان، کتاب الخوارج قابل ذکر ہیں[4].

٢٥ العطار، اسمعیل بن عیسی البغدادی متوفی ٢٣٢ ھ (٨٤٦ م)

اصحاب سیر میں شمار ہے. حسن بن علویہ العطار اور حسین بن محمد عکرمہ القطان نے اس سے روایت کی ہے. ابن ندیم نے اس کی مصنفات میں

(١) معجم الأدبا (١٩ : ١٦٢)
(٢) ابن ندیم : فہرست ص ٧٩
(٣) نجاشی ص ٣٣٤، منہج المقال قلمی رضا لائبریری، ورق ٣٦٢ الف، معجم الادبا (١٩ : ٢٢٥)
(٤) ابن ندیم : فہرست ص ١٤٩، یاقوت حموی : معجم الادباء (١٤ : ١٢٤)

حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے[1]. کتاب المبتدأ، کتاب حفر زمزم، کتاب الردہ، کتاب الفتوح، کتاب الجمل، کتاب الصفین وغیرہ ان میں کتاب الجمل اور کتاب الصفین قابل لحاظ ہیں.

۲۶ عبداللہ بن محمد بن أبی شیبہ، متوفی ۲۳۵ ھ (۸۴۹ م)

تیسری صدی ہجری کا باکمال مؤرخ اور محدث ہے، اس نے بھی «کتاب الجمل» اور «کتاب الصفین» کے نام سے دو کتابیں تالیف کی تھیں[2].

۲۷ ابو علی الأشعری، محمد بن عیسی بن عبداللہ بن سعد:

امام رضا علیہ السلام کے اصحاب اور ان کے تلامذہ میں شمار ہے، انہوں نے بھی «کتاب الخطب» کے نام سے ایک کتاب تالیف کی تھی جو امیر المؤمنین کے خطبات پر مشتمل تھی[3].

۲۸ عبدالرحمن بن أبی نجران:

امام رضا علیہ السلام کے تلامذہ میں تھے. نجاشی نے ان کو ثقہ اور معتمد کہا ہے. انہوں نے بھی «کتاب القضایا» کے نام سے ایک کتاب تالیف کی تھی جس کے بارے میں نجاشی نے لکھا ہے کہ یہ بعینہ «محمد بن قیس» کی کتاب ہے، جس کو انہوں نے کچھ اضافوں کے ساتھ عاصم بن حمید سے روایت کیا ہے[4].

۲۹ السکونی، اسمعیل بن مہران متوفی بعد ۲۲۴ھ (۸۶۴ م)[5]

ثقہ اور معتمد اصحاب میں شمار ہے. نجاشی ان کے تذکرے میں لکھتا ہے «روی عن جماعة من اصحابنا عن أبی عبداللہ» ابو عمرو کشی نے

---

(۱) ابن ندیم: فہرست ص ۱۵۹، معجم الادباء (۷: ۲۴)، لسان المیزان (۱: ۴۲۶)
(۲) ابن ندیم: فہرست ص ۴۳
(۳) نجاشی ص ۲۶۱
(۴) نجاشی ص ۱۷۵-۱۷۶
(۵) الذریعہ الی تصانیف الشیعہ (۷: ۱۸۹)

ان کو امام رضا علیہ السلام کے اصحاب میں شمار کیا ہے۔ اُنہوں نے بھی «خطب امیر المؤمنین» کے نام سے ایک کتاب تالیف کی تھی۔ نیز نجاشی نے اس کا جو سلسلۂ سند دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالحسن علی بن الحسن بن فضال نے یہ کتاب براہ راست مؤلف سے روایت کی ہے[1]۔

۳۰ ابوالقاسم، عبدالعظیم بن عبداللہ الحسنی، متوفی ۱۵۰ ھ (۸٦٤ م)

امام رضا علیہ السلام کے اصحاب اور تلامذہ میں تھے۔ ان کا سلسلہ نسب پانچ پشتوں کے بعد حضرت علی سے ملتا ہے۔ انہوں نے بھی امیر المؤمنین کے خطبوں کی تدوین کی تھی اور ایک کتاب «خطب امیرالمؤمنین» کے نام سے تالیف کی تھی جس کو نجاشی نے روایت کیا ہے[2]۔

۳۱ علی بن عبیدۃ الریحانی، متوفی ۲۱۹ ھ (۸۳٤ م)

خلیفۂ عباسی، مامون کے مخصوص مصاحبین اور اپنے زمانے کے فصیح و بلیغ لوگوں میں تھا۔ ابن ندیم نے اس کی مصنفات میں تقریباً ۵۵ کتابوں کا نام لیا ہے جن میں «کتاب الخطب» اس موضوع پر قابل ذکر ہے[3]۔

۳۲ البرقی، محمد بن خالد بن عبدالرحمن متوفی ۲۷٤ یا ۲۸۰ ھ

احمد بن محمد بن خالد البرقی، مؤلف «کتاب المحاسن» کے والد اور اپنے زمانے کے متبحر علما میں تھے۔ نجاشی ان کے تذکرے میں لکھتا ہے: «کان ادیبا»، حسن المعرفۃ بالاخبار و علوم العرب اس نے بھی ایک کتاب «خطب علی» تصنیف کی تھی[4]۔

---

(۱) طوسی: فہرست ص ٦١، نجاشی ص ۲۱، ذہبی: لسان المیزان (۱: ٤۳۹)، ابن ندیم: فہرست ص ۳۱۳، منہج المقال (قلمی رضا لائبریری)، ورق ٤۱ الف

(۲) منہج المقال، ورق ۱۸۹ ب، فہرست کتابخانہ عمومی معارف، تہران، ص ۱۳۹

(۲) ابن ندیم: فہرست ص ۱۷۳، زرکلی: الاعلام (۵: ۱۲۵) معجم الادباء (۹: ۵۱)

(٤) نجاشی ص ۲۵۷

٣٣ ابواسحق ابراهیم بن هاشم القمی :

کوفه کے رهنے والے تھے، لیکن قم میں منتقل هوگیے تھے. ابو عمر وکشی نے اُن کو یونس بن عبدالرحمن صحابی أمام رضا علیه السلام کا شاگرد بتایا هے، حدیث امامیه کی نشر و اشاعت میں ان کا نام سب سے نمایاں هے. نجاشی نے ان کی تصانیف سے بھی «کتاب قضایا امیر المؤمنین» کی روایت کی هے [1].

٣٤ ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن عامر :

تیسری صدی هجری کے راویانِ اخبار میں هیں. نجاشی نے لکھا هے که ان کے جد اعلیٰ وهب بن عامر امام حسین علیه السلام کے همراه کربلا میں شهید هوئے، نیز اس سے پہلے خود وهب کے والد، عامر بن حسان جنگ صفین میں شهید هوچکے تھے. انهوں نے اپنے والد کے واسطه سے امام رضا علیه السلام سے احادیث کی روایت کی هے. متعدد کتابوں کے مؤلف هیں جن میں ایک کتاب «قضایا امیر المؤمنین» بھی هے [2].

٣٥ ابوالخیر صالح بن أبی حماد الرازی متوفی بعد ٢١٤ (٨٢٩ م)

امام حسن عسکری علیه السلام متوفی ٢٦٠ ھ کے اصحاب میں تھے. اُنهوں نے بھی ایک کتاب «خطب امیر المؤمنین» کے نام سے تالیف کی تھی. جس کو احمد بن ابی عبدالله البرقی اور سعد بن عبدالله الاشعری نے براه راست مؤلف سے روایت کیا هے [3].

٣٦ أبوزید عمر بن شبه البصری، متوفی ٢٦٢ ھ (٨٧٥ م)

تیسری صدی هجری کا مشهور راوی اخبار اور ادیب وفقیه هے. یاقوت حموی نے اس کی مصنفات کی ایک طویل فهرست دی هے، جن میں کتاب الکوفه، کتاب البصره، کتاب امراء المدینه، کتاب امراء مکه، کتاب مقتل عثمان، اس موضوع پر قابل ذکر هیں [4].

(١) نجاشی ص ١٣، طوسی : فهرست ص ١٩
(٢) نجاشی ص ١٧٠
(٣) نجاشی ص ١٤٩، منهج المقال، ورق ١٧١ ب، الذریعه (٧ : ١٨٩)
(٤) معجم الأدباء (١٦ : ٦٢)

٣٧ أبو جعفر الزيات، محمد بن الحسين، متوفى ٢٦٢ ھ (٨٧٥ م)

ان کے بارے میں نجاشی کا بیان ہے: «جليل من اصحابنا، عظيم القدر، كثير الرواية، ثقة عين».

یہ متعدد کتابوں کا مؤلف ہے، ان میں ایک کتاب «وصايا الائمه» بھی ہے[1].

٣٨ عثمان بن عيسى، ابو عمرو العامری الكلابی:

امام حسن عسکری علیہ السلام کے تلامذہ میں تھے. نجاشی نے ان کی تصانیف میں «كتاب القضايا والاحكام» اور «كتاب الوصايا» کے نام دیے ہیں[2].

٣٩ ابو القاسم هارون بن مسلم الكاتب:

امام موسی کاظم اور امام رضا علیہما السلام کے اصحاب اور تلامذہ میں تھے. نجاشی نے ان کی تصانیف میں کئی کتابوں کا نام لیا ہے جن میں ایک «كتاب الخطب» بھی ہے[3]. اس کے علاوہ امیر المؤمنین کا مشہور عہد جو آپ نے مالک اشتر کو لکھا ہے، اس کے سلسلۂ رواۃ میں بھی ان کا نام ملتا ہے[4] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عہد بھی انھوں نے محفوظ کیا تھا.

٤٠ النهمی، ابواسحق ابراهيم بن سليمان بن عبيدالله الخزاز:

مؤلف «لسان الميزان» نے اس کو ابراهيم الفزاری کا شاگرد بتایا ہے[5]. نجاشی نے تین واسطوں سے اس سے روایت کی ہے جس کا آخری راوی حمید بن زیاد متوفی ٣١٠ ھ ہے[6]. اس بنا پر اس کا زمانہ تیسری

---

(١) نجاشی ص ٢٥٧ (٢) ایضاً ص ٢٣١
(٣) نجاشی ص ٣٤٢
(٤) رجال نهج البلاغة (ذكر اصبغ بن نباته)
(٥) ذهبی: لسان الميزان (١ : ٦٦) (٦) نجاشی ص ١٥

صدی ہجری کا آخر قرار پاتا ہے۔ متعدد کتابوں کا مؤلف ہے، جن میں کتاب الخطب۔ کتاب الدعا، کتاب مقتل امیر المؤمنین[1] اس موضوع پر خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

٤ البرقی، أبو جعفر احمد بن محمد بن خالد متوفی ٢٧٤ (٨٨٧م

مولف کتاب المحاسن ابن ندیم اور نجاشی نے «کتاب المحاسن» کی جو فہرست دی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تالیف تقریباً ٩٠ کتابوں پر مشتمل تھی، ابن ندیم کا بیان ہے:

«قرأت بخط علی بن ہمام، قال: کتاب المحاسن للبرقی یحتوی علی نیف و سبعین کتاباً و یقال علی ثمانین کتاباً و کانت ٤٢ کتب عند ابی علی بن ہمام منہا کتاب الجمل»

(میں نے علی بن ہمام کی تحریر پڑھی ہے، اس نے لکھا ہے کہ برقی کی کتاب المحاسن تقریباً ٧٠ کتابوں پر مشتمل تھی اور ایک قول کی بنا پر ٨٠ کتابوں پر اور ٤٢ کتابیں تو خود ابوعلی بن ہمام کے پاس تھیں ان میں «کتاب الجمل» بھی ہے)

نجاشی نے ان تمام کتابوں کا نام بنام ذکر کیا ہے جو تعداد میں ٩٠ کے قریب ہیں، اس کے بعد لکھا ہے: «ہذا الفہرست الذی ذکرہ محمد بن جعفر بن بطة من کتب المحاسن» (کتاب المحاسن کی یہ وہ فہرست ہے جس کا محمد بن جعفر بن بطہ نے ذکر کیا ہے)۔ ان میں «کتاب الجمل» اور «کتاب المغازی» اس موضوع پر قابل ذکر ہیں[2]۔

«کتاب المحاسن» کا ایک مخطوطہ کتابخانۂ رامپور (رضا لائبریری) میں محفوظ ہے جو بہت مختصر ہے۔ اس میں «نہج» کے کئی کلام درج ہیں، جن کے حوالے میں نے «رجال نہج البلاغة» میں دیے ہیں۔

---

(١) طوسی: فہرست ص ١٣، منہج المقال ورق ٨ ب، معجم الادبا (١: ١٦٢)

(٢) ابن ندیم: فہرست ص ٣٠٩ نجاشی، ص ٥٩

٤٢ ابن دیزیل ، ابراهیم بن الحسین الکسائی متوفی ۲۸۱ ھ (۸۹٤ م)

مؤلف « شذرات الذهب» نے اس کا تذکرہ کیا ھے اور لکھا ھے کہ ابن دیزیل نے ابو مسہر اور ابو الیمان نیز ان کے طبقے سے احادیث کی سماعت کی ھے وہ حفاظ حدیث میں سب سے زیادہ نمایاں تھا . ابن ناصرالدین نے اس کو ثقہ اور مامون کہا ھے[1].

اس کی مصنفات کا ذکر کسی کتاب میں مجھ کو نہیں ملا البتہ ابن ابی الحدید نے اپنی شرح میں جگہ جگہ اس کی « کتاب صفین » کے حوالے دیے ھیں اور امیر المؤمنین کے بکثرت خطبے اور خطوط اس سے نقل کیے ھیں .

٤٣ الثقفی ، ابو اسحق ابراھیم بن محمد ، متوفی ۲۸۳ ھ (۸۹٦ م)

تیسری صدی ھجری کا مشہور اور باکمال مؤرخ ھے ، یاقوت حموی اور نجاشی نے اس کی مصنفات کی ایک طویل فہرست دی ھے ، جن میں حسب ذیل کتابیں زیر نظر موضوع پر قابل ذکر ھیں : کتاب المغازی ، کتاب مقتل عثمان ، کتاب بیعة امیرالمؤمنین ، کتاب الجمل ، کتاب الصفین ، کتاب الحکمین ، کتاب الغارات ، کتاب مقتل امیرالمؤمنین ، کتاب رسائل امیرالمؤمنین و اخباره و حروبه ، کتاب الخطب ، کتاب الشوری[1]، کتاب الخطب السائره ، کتاب الخطب المعربات[2].

٤٤ الغلابی ، محمد بن ذکریا ، متوفی ۲۹۸ ھ (۹۱۰م)

بصرہ کے باوجاهت علما اور اصحاب سیر میں تھا . نجاشی نے اس کی تصانیف میں متعدد کتابوں کا ذکر کیا ھے ، جن میں حسب ذیل کتابیں اس موضوع پر قابل لحاظ ھیں . کتاب الجمل الکبیر والجمل المختصر ، کتاب صفین الکبیر و صفین المختصر ، کتاب النهر ، کتاب مقتل امیر المؤمنین[3].

---

(۱) شذرات (۲ : ۷۷)

(۲) معجم الادباء (۱ : ۲۳۲) نجاشی ص ۱۳ ، طوسی : فہرست ص ۱٦ ، منهج المقال ورق ۱۲ ب

(۳) نجاشی ص ۲٦۷

مذکورہ بالا تمام کتابوں میں امیر المؤمنین کے بکثرت خطبے اور وصایا وغیرہ کا پایا جانا یقینی ہے .

٤٥ الزاری ، ابو طاہر محمد بن سلیمان بن الحسن بن الجہم بن بکیر ، متوفی ٣٠١ ھ (٩١٣ م)

نجاشی نے اس کو ثقہ کہا ہے اور لکھا ہے کہ امام حسن عسکری علیہ السلام سے اس نے استفادہ کیا ہے اس کی دو کتابیں اس موضوع پر قابل ذکر ہیں : کتاب الآداب و المواعظ ، کتاب الدعا[1] .

٤٦ الحرانی ، ابو محمد حسن بن علی بن شعبہ ، متوفی ٣٢٠ ھ (٩٣٢ م)

چوتھی صدی ہجری کا مشہور مؤلف ہے ، اس نے اپنی کتاب «تحف العقول» میں امیر المؤمنین کے بکثرت خطبے اور کلام نقل کیے ہیں . یہ کتاب ایران میں چھپ گئی ہے اور متداول ہے ، اسی کتاب میں اس نے ایک مقام پر لکھا ہے[2]:

«اننا لو استغرقنا جمیع ما وصل الینا من خطبہ و کلامہ فی التوحید خاصۃً دون ما سواہ من المعانی لکان مثل جمیع ہذا الکتاب» .

٤٧ الطبری ، ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم متوفی تقریباً سنہ ٤٠٠ ھ :

مشہور مؤرخ ابن جریر طبری کا معاصر تھا . اس کی تصانیف سے دو کتابیں «المسترشد فی الامامۃ» اور «کتاب الرواۃ عن اہل البیت» اس موضوع پر قابل ذکر ہیں . ان دونوں کتابوں میں اس نے امیرالمؤمنین کے بعض خطبے اور رسائل درج کیے ہیں[3] «المسترشد فی الإمامۃ» مطبع حیدریہ نجف سے شایع ہوگئی ہے .

(١) نجاشی ص ٢٦٧

(٢) تحف العقول ص ٦١ طہران ١٣٧٦

(٣) منہج المقال ، ورق ٢٩٦ الف ، ذہبی : لسان المیزان (٥ : ١٠٣) فہرست کتابخانۂ عمومی ص ١٣٨ ، امتیازعلی عرشی : استناد نہج البلاغۃ ص ٥٢

٤٨ الکلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، متوفی ۳۲۸ ھ (۹۳۹ م)

چوتھی صدی ہجری کے مشہور مؤلف ہیں۔ ان کی کتاب «کافی» کے متعدد حوالے سابق میں گذر چکے ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے ایک کتاب «رسائل الائمہ[1]» کے نام سے بھی تالیف کی تھی جس میں امیر المؤمنین کے بہت سے خطبات اور خطوط درج تھے۔ علامہ مجلسی نے کتاب «بحار الانوار» میں اس کتاب کی توثیق کی ہے[2] نیز امیرالمؤمنین کی وصیت امام حسن کے نام اسی سے نقل کی ہے۔

٤٩ الجلودی، عبدالعزیز بن یحییٰ احمد بن عیسیٰ متوفی ۳۳۲ ھ (۹۴۳ م)

مشہور مؤرخ ہے۔ کلام علی کی جمع و تدوین میں اس کا نام ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ غالباً اُس نے پہلی مرتبہ امیر المؤمنین کے مرویات اور آپ کے کلام کا استیعاب کرنے کی کوشش کی ہے اور آپ کے خطبات و رسائل، وصایا، مواعظ وغیرہ کے علاوہ فقہ کے ہر باب سے متعلق آپ کے مرویات کو الگ الگ کتابی شکل میں جمع کیا تھا نجاشی اور اور ابن ندیم نے اس کی تالیفات میں زیر نظر موضوع سے متعلق حسب‌ذیل کتابوں کے نام دئے ہیں[3]۔

مسند امیر المؤمنین کتاب التفسیر عن علی۔ کتاب الدعاء عنه۔ کتاب اللباس عنه۔ کتاب الشراب و صفته و ذکر شرابه۔ کتاب الادب عنه۔ کتاب النکاح عنه۔ کتاب الطلاق عنه۔ کتاب التجارات عنه۔ کتاب الجنائز والدیات عنه۔ کتاب الضحایا والذبائح و الایمان و الجراح عنه۔ کتاب الفرائض و العتق و التدبیر و المکاتبة عنه۔ کتاب الطهارة عنه۔ کتاب الحدود عنه

(۱) نجاشی ص ۲۹۲

(۲) بحار الانوار (۱۷ : ۵۷)

(۳) نجاشی ص ۱۸۰، ابن ندیم ص ۱۶۷، منهج المقال ص ۱۹۵، طوسی : فہرست ص ۱۱۹

كتاب الصلوة عنه . كتاب الصيام عنه . كتاب الزكوة عنه . كتاب الجمل . كتاب صفين . كتاب الحكمين . كتاب الغارات كتاب حروب علی . كتاب خطب علی . كتاب رسائل علی كتاب مواعظ علی . كتاب ذكر كلام علی فی الملاحم . كتاب قول علی فی الشوری[1] . كتاب ماكان بين علی و عثمان من الكلام . كتاب قضاء علی . كتاب الدعاء عن علی .

٥٠ المسعودی ، أبوالحسن علی بن الحسين ، متوفی ٣٤٦ ھ (٩٥٧ م)

چوتھی صدی ہجری کا مشہور سیاح اور مؤرخ ہے . اس کے مصنفات کی طویل فہرست میں کتاب « اخبار الزمان » « کتاب الأوسط » اور «مروج الذهب » کے علاوہ دو کتابیں « حدائق الاذهان فی اخبار آل محمد » اور «مزاهر الاخبار و طرائف الآثار » بھی ہیں . ان دونوں کتابوں میں اس نے امیر المؤمنین کے خطبے وغیرہ خاصی تعداد میں نقل کیے تھے جیسا کہ « مروج الذهب » میں اس نے بیان کیا ہے[1] .

٥١ الأنباری ، عبدالله بن ابی زيد ، متوفی ٣٥٦ ھ (٩٦٦ م)

نجاشی ، اس کے تذکرے میں لکھتا ہے «شيخ من اصحابنا ابوطالب ثقة فی الحديث عالم به . . . » وہ ١٤٠ کتابوں کا مؤلف ہے جن میں ایک کتاب « ادعية الائمه » بھی ہے . اس میں امیرالمؤمنین سے مروی دعائیں بھی تھیں[2] .

٥٣ ابن بابويه ، ابو جعفر محمد بن علی ، القمی متوفی ٣٨١ ھ (٩٩١ م)

شیخ صدوق کے نام سے مشہور ہیں . کلام علی کی تدوین میں ان کی خدمات قابل ذکر حیثیت رکھتی ہیں . ان کی کتاب « علل الشرائع» اور « معانی الأخبار » نیز « امالی » کے بکثرت حوالے سابق میں گذر چکے ہیں . ان کے علاوہ انہوں نے کتاب « جامع حجج الائمه ، كتاب الوصايا ،

---

(١) مروج الذهب (٢ : ٣٩)

(٢) نجاشی ص ١٧٣—١٧٤ ، طوسی : فہرست ص ١٨٦ ، ذهبی : لسان الميزان (٤ : ٩٥) ابن ندیم : فہرست (١٤٧) زرکلی : الأعلام (٤ : ٣٤٣)

کتاب المواعظ، غریب حدیث النبی و امیر المؤمنین علیہم السلام اور کتاب الجمل» بھی تصنیف کی تھیں، جن کو نجاشی نے روایت کیا ہے[1].

٥٣ الامدی، عبدالواحد بن محمد بن عبدالواحد التمیمی:

معاصر سید رضی جامع نہج البلاغۃ. ان کی تصانیف سے ایک کتاب «غرر الحکم و درر الکلم» ہے جس میں انہوں نے امیرالمؤمنین کے کلمات اور امثال و حکم کو جمع کیا ہے. یہ کتاب مصر اور صیدا وغیر سے طبع ہو چکی ہے.

٥٤ احمد بن ابراہیم بن ابی رافع الکوفی البغدادی:

شیخ مفید متوفی ٤١٣ ھ کے استاد ہیں، انہوں نے اپنی دو کتابوں «الکشف فیما یتعلق بالسقیفہ» و «کتاب الضیا (یاالصفا) فی تاریخ الائمہ» میں امیر المؤمنین کا کلام جمع کیا تھا. طوسی اور نجاشی نے ان کے مؤلفات کی روایت کی ہے[2].

٥٥ ابن الحذاء، محمد بن یحییٰ، التمیمی الاندلسی، متوفی ٤١٠ ھ (١٠١٩)

علمائے تاریخ و ادب میں شمار ہے. یاقوت حموی اس کے تذکرے میں لکھتا ہے[3]: کان محدثاً فقیہاً و خطیباً بلیغاً، عارفاً بفنون الادب، بارعاً بہا. زر کلی نے اس کی تصانیف میں حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے[4]:

١ الاستنباط لمعانی السنن و الاحکام من احادیث المؤطا، یہ کتاب ٨٠ جز پر مشتمل ہے.

٢—التعریف بمن ذکر فی مؤطا مالک من الرجال و النساء.

٣—البشری فی تاویل الرؤیا. یہ کتاب ١٠ جز پر مشتمل ہے.

٤—الخطب و سیرالخطباء. یہ کتاب دو مجلدات میں ہے.

---

(١) نجاشی (٣٠٢ - ٣٠٦).
(٢) کشف الظنون (٢ : ١٩٣٩) فہرست کتابخانۂ عمومی ص ١٣٨.
(٣) معجم الادباء (١٩ : ١٠٨)
(٤) زر کلی: الاعلام (٨ : ٥)

آخرالذکر کتاب میں امیر المؤمنین کے خطبوں کا خاصی تعداد میں منقول ہونا یقینی ہے۔

۵۶ الضمیری، أبو العباس یعقوب بن احمد:

ابن ابی الحدید شارح نہج البلاغۃ نے اس کی ایک کتاب «کتاب فی کلام علی وخطبہ» کا ذکر کیا ہے، اس سے زیادہ اور کوئی حال اس کا معلوم نہیں ہوسکا[1]۔

۵۷ الأبی‌الوزیر، ابو سعید منصور بن الحسین متوفی ۴۲۲ ھ (۱۰۳۰ م)

علمائے تاریخ و ادب میں شمار ہے۔ مجدالدولہ رستم بن فخر الدولہ البویہی کا وزیر تھا۔ زرکلی نے اس کی تصانیف میں حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے:

۱ نثر الدرر ۲ نزھۃ الادیب ۳ التاریخ ۴ تاریخ الری

«نزھۃ الادیب» میں اس نے امیر المؤمنین کے خطبے اور اقوال خاصی تعداد میں نقل کیے ہیں[2]۔ «نثر الدرر» اسی کتاب کا خلاصہ ہے۔

۵۸ احمد بن محمد بن الحسین بن الحسن بن دول القمی متوفی ۳۵۰ھ (۹۶۱ م)

نجاشی کے بیان کے مطابق سو کتابوں کا مصنف ہے ان میں «کتاب القضایا» اور «کتاب الوصایا» زیر نظر موضوع پر قابل ذکر ہیں[3]

[۱۹۶۳ ۳/۱۵]

(۱) طوسی: فہرست ص ۱۹، نجاشی ص ۶۱، منہج المقال، (ورق ۱۶ الف)

(۲) ابن ابی الحدید: شرح (۲: ۲۲)، زرکلی: الأعلام (۸: ۲۳۷)

(۳) نجاشی، ص ۷۰-۷۱

معن بن أوس المزنی

محمد راشد*

معن کا سلسلۂ نسب یہ ہے : معن بن أوس بن نصر بن زیاد بن اسعد بن اسحم بن ربیعة بن عدی بن ثعلبة ابن سعد بن عداء بن عثمان بن مزینة بن أُد[1] .

معن بن أوس مزینہ قبیلے کا تھا اور مزینہ قبیلۂ مضر کی ایک شاخ ہے[2]. زبان و ادب کے اعتبار سے قبیلۂ مضر کی تمام عرب قبائل میں بڑی اہمیت ہے . بلکہ مضری ہونا خود سند و حجت ہوا کرتی تھی . مضر کے تمام شعراء کو فصاحت و بلاغت کا امام تصور کیا جاتا تھا . مزینہ کو بھی یہ خصوصیت حاصل تھی . مزینہ کو زبان و بیان کے ساتھ ساتھ مال و جاہ میں بھی بلند مقام حاصل تھا .

قبیلۂ مزینہ جہاں آباد تھا وہ مقام مدینہ اور مکہ کے درمیان واقع ہے اور یہ علاقہ سر زمین حجاز کے شاداب اور پر بہار علاقوں میں شمار ہوتا ہے . مزینہ کی چند مشہور بستیاں جن کا ادب کی کتابوں میں کثرت سے

(۱) ابو الفرج الاصفہانی : الأغانی (۱۲ : ۵۸) ابن عساکر : تاریخ دمشق (۱۷ : ۲۳) نسخۂ کتب‌خانۂ ظاہریہ ، دمشق ، ابن حزم : جمہرة انساب العرب (۱ : ۱۹۱) تحقیق الاستاذ لیوی پروفنسال، قاہرہ ، معاہد التنصیص (٤ : ۱۷) ابن حجر : الإصابة ص ۱۷۹، العمری : مسالک الأبصار (۹ : ۷۲) نسخۂ دارالکتب المصریہ قاہرہ ، المرزبانی : معجم الشعراء ص ۳۹۹، تحقیق کرنکو ، مطبع القدسی قاہرہ .

(۲) لسان العرب مادۃ (مزن)

(*) محمد راشد ، سنیرفیلو ادارۂ علوم اسلامیہ ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ.

ذکر ہوا ہے یہ ہیں ، فیحہ ، العمق ، الروحاء ، یہ تمام بستیاں اپنی شادابی و زرخیزی کی وجہ سے مشہور ہیں .

معن بن اُوس کی پیدائش اور نشو و نما اسی شاداب علاقے میں ہوئی جس کا اثر اس کی شاعری میں بھی نمایاں ہے . مزنی ہونے کی وجہ سے معن کو فصاحت و بلاغت وراثت میں ملی تھی . قبیلۂ مضر میں جہاں فصاحت و بلاغت کا چرچا تھا وہیں شجاعت و شرافت بھی عام تھی . بلکہ یہ تمام خوبیاں اس کی زندگی کا جز بن چکی تھیں . معن ان تمام خوبیوں کا ذکر بار بار اپنی شاعری میں کرتا ہے بلکہ فخریہ انداز میں ان کا تذکرہ کرتا ہے .

وہ ان مطالب کو اس انداز میں بیان کرتا ہے :

مهما كان من خيرٍ فانا ✡ و رثناه أوائل أولينا[1]

و إنا مورثون كمار ورثناً ✡ عن الآباء إن متنا بنينا[2]

معن کو اپنی خاندانی خوبیوں اور اس کے ساتھ ساتھ اپنی برتری کا پورا احساس تھا . یہی وجہ ہے کہ اس کے یہاں عزت نفس کا احساس ، چھوٹی اور معمولی باتوں سے نفرت کا جذبہ پایا جاتا ہے . بلکہ وہ اس کا مبلغ و داعی بھی ہے .

وہ حکیمانہ انداز میں کہتا ہے[1] : لوگوں کو چاہیے کہ اپنے الفاظ بولنے سے پہلے تول لیں . ان لوگوں کی طرح نہ ہوجائیں جو بات کرنے کے بعد غور کرتے ہیں . جن کا کلام فکرو تدبیر سے خالی ہوتا ہے اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ وہ عام لوگوں کی طرح نہیں ہے . بلکہ وہ مزنی ہے جس کو فہم و ادراک ، شرف و جاہ وراثت میں ملی ہے ، وفاء و کرم اس کی زندگی کا جز ہے :

---

(۱) جو بھی خوبیاں ہم میں پائی جاتی ہیں وہ ہمیں آباء و اجداد سے وراثت میں ملی ہیں .

(۲) جس طرح یہ خوبیاں ہمیں وراثت میں ملی ہیں ہم بھی انہیں وراثت میں چھوڑ جائیں گے .

إذاقلت فا علم ما تقول ولا تكن ٭ كحاطب ليلٍ يجمع الدقّ و الجزلا
مزينة قومي إن سألت فإ نهم ٭ لهم عزةٌ لا تستطيع لها نقلا
و لو سرت حتى مطلع الشمس لم تجد ٭ لقوم على قومي و إن كرموا فضلا
نقول فيرضى قولنا و نعينه ٭ و نحن أناسٌ نحسن القول و الفعلا ،

معن ابن اوس اس بات پر فخر کررها ہے کہ وہ مزنی ہے. جس کو حسن ادارک اور حسن عمل دونوں نصیب ہوا ہے . سب سے اہم چیز جس کا اس نے اظہار کیا ہے وہ ہے قول و عمل کی تطبیق .

معن بن اوس کا ہم وطن اور ہم عصر شاعر جس کا خاندان جاہلی اور اسلامی دونوں دور میں شعر و سخن کا نمایندہ تھا ، وہ ہے کعب بن زہیر بن أبی سلمی المزنی ، زہیر کو جاہلی شعراء میں حکیم عرب کا لقب ملا ، اور کعب کو اسلامی شاعری میں ایک خاص مقام حاصل ہوا .

کعب بن زہیر بھی مزینہ کا ذکر اس طرح کرتا ہے گویا اس کو شاعری میں اعلی مقام حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ فروسیت میں بھی ایک خاص مقام حاصل ہے .

کعب بن زہیر اپنے خاندان پر فخر کرتے ہوئے کہتا ہے[1] :

أعيرتنى عزاً عزيزاً و معشراً ٭ كراماً بنوا لى المجد فى بازخ أشم
هم الأصل منى حيث كنت و إننى ٭ من المزنين المصفين بالكرم
هم ضربوكم حين جرتم عن الهدى ٭ بأسيافهم حتى استقمتم على القيم

اور دوسری جگہ فتح مکہ کے موقع پر کہتا ہے[2] :

نفى أهل الحيلق يوم وجٍ ٭ مُزنية جهرة و بنو خفاف
صحبنا هم بألف من سليم ٭ و ألف من بنى عثمان واف

دونوں مخضرمی مزنی شاعر اپنے قبیلے کا ذکر اس انداز میں کرتے ہیں کہ ان کا ماضی بھی شاندار اور حال بھی شاندار ، جس کے علم و

(١) دیوان کعب بن زہیر ص ٦٧
(٢) دیوان کعب بن زہیر ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥

فضل کی جڑیں بہت گہری ہیں، گویا معن نے جس ماحول میں آنکھ کھولی وہاں ہر طرف شعر و شاعری کا چرچا تھا . اور یہی وجہ ہے کہ بچپن ہی میں اسے ذوق سلیم پیدا ہوگیا تھا، اور اس کی شاعری ہر دور میں بلند اور پختہ رہی ہے .

کبھی معن فصاحت و بلاغت پر فخر کرتا، کبھی اپنی خاندانی شرافت کا ذکر کرتا، کبھی اپنی قوم کی بہادری و سخاوت پر ناز کرتا، اور ان کمالات کو اپنے اندر بھی محسوس کرتا . معن بن أوس کی شاعری کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ اخلاقی و انسانی شاعر تھا . جاہلی دور کے کم شعراء کو یہ خوبی حاصل تھی، اس کی پاکیزہ شاعری اس کی سلامت طبع اور شرافت نفس کی غمازی کرتی ہے .

معن بن أوس لوگوں کو برائی سے روکتا، اچھے اخلاق و کردار کی تبلیغ کرتا، معمولی باتوں میں الجھنے سے روکتا، برائی کا بدلہ بھلائی، شدت کا بدلہ نرمی، جفا کا بدلہ وفاء سے دیتا اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتا ان خیالات کو وہ اپنے خاص انداز میں بیان کرتا ہے :

تضمنتُ بالأحساب ثم كفيتها ٭ و هل تو كل الأحساب إلآ إلى مثلى[1]
و يأ من أعدائى شذاتى و لم اكن ٭ لأرأم ذلآ ماهوت قدمى نعلى[2]
وانى أخو هم عند كل ملمةٍ ٭ إذا متُّ لم يلقوا أخآ لهم مثلى[3]
تجود لهم كفى بما ملكت يدى ٭ و قمتُ بلا فحش عليهم ولا بخل[4]

(١) خاندانی خوبیاں مجھے وراثت میں ملیں تو میں نے اپنے کو اس کا اہل بھی ثابت کردیا، خاندانی خوبیاں مجھ ہی جیسے لوگوں کے حوالہ کی جاتی ہیں .

(٢) میرے دشمن بھی میرے شر سے محفوظ رہتے ہیں، اور جب تک میرے قدموں میں جان ہے میں ذلت گوارا نہیں کرسکتا .

(٣) میں لوگوں کا ان کے مصائب میں شریک ہوں، میرے مرنے کے بعد مجھ جیسا بھائی ان کو نہیں مل سکتا .

(٤) جو کچھ میرے پاس ہوتا ہے ان پر خرچ کردیتا ہوں اور کبھی بھی بخل و بدسلوکی سے ان کے ساتھ پیش نہیں آتا.

معن بن أوس کے کلام سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ہر دور میں شریف اور مہذب انسان تھا، جاہلیت اور اسلام دونوں دور میں برائیوں سے دور «خیار کم فی الجاهلیة و خیار کم فی الإسلام» کا مصداق تھا۔

ایک قصیدے میں بہت ہی تاکید بلکہ قسم کھاکر کہتا ہے وہ ہمیشہ ہر بری اور گندی چیز سے دور رہا۔

ابو نعیم الاصفہانی[1] «حلیة الاولیا» میں لکھتے ہیں۔ اور اس روایت کو ابن عساکر[2] نے بھی «تاریخ دمشق» میں نقل کیا ہے۔

«إن عروة بن الزبیر لماقطعت رجله بعدالحادثة التی أصابته کان یتمثل بأبیات معن بن أوس المزنی».

لعمرک ما أهویت کفی لریبة ✡ ولا حملتنی نحو فاحشة رجلی[3]
و لا قادنی سمعی ولا بصری لها ✡ ولا دلنی رائی علیها ولا عقلی[4]
و أعلم أنی لم تصبنی مصیبة من الدهر ✡ الا قدأصابت فتی قبلی[5]

اسی طرح ہم شرافت اور انسانیت کے آثار اس کی زندگی میں پاتے ہیں۔

یہ خوبیاں لڑکپن، جوانی، بڑھاپا، اسلام و جاہلیت کے ہر دور میں اسکے ساتھ رہی ہیں، کہیں تو وہ انسانیت کا پتلا نظر آتا ہے۔ عزیزوں کے حق میں مہربان، دوستوں کے حق میں روادار، ان کی

---

(١) ابونعیم الاصفہانی: حلیةالأولیا (٢: ١٧٨)

(٢) ابن عساکر: تاریخ دمشق (١٧: ٢٤) مخطوط، ابوهلال العسکری: کتاب الصناعتین ص ٤٠

(٣) تیری قسم میں نے مشکوک چیزوں کی طرف اپنے ہاتھ کو کبھی بھی نہیں بڑھایا اور نہ میرا قدم برائیوں کی طرف اُٹھا۔

(٤) اور نہ اسکی طرف میرے کان و آنکھ اور عقل و فکر نے رهنمائی کی۔

(٥) مجھے خوب معلوم ہے جو بھی مصیبت مجھ پر پڑی اس سے پہلے دوسروں پر بھی پڑچکی ہے۔

برائیوں کو نظر انداز کرنے والا، اگر وہ اسکے حق میں برائی کے خواہاں تو وہ ان کے لیے ہمیشہ بھلائی کا خواہاں، اگر بدسلوکی سے پیش آئیں تو صبر کرنا یہاں تک کہ زمانہ خود انہیں راہ راست پر کردے۔

اس نے ایک قصیدے میں اپنے ایک عزیز کی داستان بڑے اچھے انداز میں بیان کی ہے:

یود لوأنی معدم ذو خصاصةٍ ٭ و أکره جهدی أن یخالطه العدم[1]
و یعتد غنماً فی الحوادث نکبتی ٭ و ما إن له فیها سناء ولاغنم[2]
أکون له أن ینکب الدهر مدرهاً ٭ أکالب عنه الخصم إن عضه الخصم[3]
و ألجم عنه کل أبلخ طامع ٭ ألدّ شدید الشغب غایته الغشم[4]

کبھی کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنی قوم کی فکری و اخلاقی رہنمائی کر رہا ہے۔ اور ان سے سوسائٹی میں صحیح زندگی بسر کرنے کے اصول بیان کر رہا ہے:

إذا أنت لم تنصف أخاک وجدته ٭ علی طرف الهجران إن کان یعقل[5]

---

(١) وہ چاہتا ہے کہ میں فقیر و محتاج ہوجاؤں اور میری پوری کوشش ہوتی ہے کہ فقیر اسکے قریب بھی نہ ہو۔

(٢) میری مصائب کی گھڑیوں کو موقع غنیمت سمجھتا ہے حالانکہ اس سے اس کو کچھ بھی فائدہ نہیں اور نہ اسکے لیے کچھ بھی باعث عزت۔

(٣) اگر وہ مصائب زمانہ سے دوچار ہو تو میں اسکے لیے ڈھال بن جاتا ہوں اگر دشمن اسکو نقصان پہنچانے کی کوشش کرے تو میں اسکی طرف سے مدافعت کرتا ہوں۔

(٤) میں ہر شر پسند متکبر جس کا مقصد دھوکا دینا ہو اس کو اس کی طرف آنے سے روکتا ہوں۔

(٥) اگر تم اپنے بھائی کے ساتھ انصاف سے نہیں پیش آئے تو وہ تم کو چھوڑ دےگا اگر اس کو کچھ بھی عقل نصیب ہوئی ہو۔

و یرکب حدّ السیف من أن تضیمه ٭ إذا لم یجد عن شفرة الموت مزحل
و فی الناس إن رثت حبالک و اصل ٭ و فی الأرض عن دار القلی متحول[۲]

معن بن اوس نے اس قصیدے میں انسانی فطرت کا جائزہ لیا ہے۔ اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ شریف و مہذب انسان ظالم و ستم کو برداشت نہیں کر سکتا۔ چاہے اس کے لیے اسے جو بھی مصیبتیں جھیلنی پڑیں اور وہ انسان جو دوسروں کے جذبات کا خیال نہیں رکھتا۔ وہ سوسائٹی میں اچھے دوستوں سے محروم ہوجاتا ہے۔ بلکہ دوست بھی بدسلوکی اور بد اخلاقی کی بدولت دشمن ہوجاتے ہیں۔

یہ ہے معن بن اوس اور اس کا ماحول اور اسکے سوسائٹی کا جائزہ اب ہم اسکے اسلام اور اس کی زندگی پر روشنی ڈالیں گے۔

طبقات و تذکرے کی کتابوں میں معن بن أوس کی زندگی کے حالات کم ملتے ہیں۔ معن بن اوس کب مسلمان ہوا؟ اور کہاں ہوا؟ نبی کریم کی صحبت اس کو نصیب ہوئی یا نہیں؟ کن غزوات میں شریک ہوا؟ ان سوالوں کا جواب تذکرہ و تاریخ کی کتابوں میں نہیں ملتا۔ قیاس و قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فتح مکہ سے پہلے مسلمان ہوچکا تھا، غزوۂ حنین میں شریک بھی ہوا۔ اس کی طرف ایک ہلکاسا اشارہ صحیح مسلم کی ایک روایت سے ہوتا ہے[۳]۔

« قدم وفد من مُزینة علی رسول الله صلی الله علیه وسلم وهم أربعمأة رجل وقاتلوا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی غزوة حنین و عدد هم ألف و قد اشترکوا فی فتح

(۱) اگر موت سے اس کو کوئی چارہ نہ ہو تو وہ تلوار کی دھار قبول کر سکتا ہے مگر ظلم و ستم کو کبھی گوارا نہیں کر سکتا۔

(۲) اگر تم اس سے اپنے تعلقات کو کمزور کرلو تو اس کو بہت سے لوگ ملیں گے جو تعلقات قایم کرلیں گے اور نامناسب جگہ کے عوض میں اس کو پر سکون جگہیں بھی مل جائیں گی۔

(۳) صحیح مسلم (۷ : ۱۷۸) طبع القاهره، الإ صابة (٦ : ۱۷۱) طبع القاهره

مكة مع خالد بن الوليد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الأنصارٌ و مُزينة وجهنة وأشجع ومن كان من بنى عبدالله موالى دون الناس و رسول الله مولاهم » .

غالب گمان یہی ہے کہ معن بن أوس بھی اپنے قبیلہ مزینہ کے لوگوں کے ساتھ مدینہ آیا اور وفد کے ساتھ مشرف باسلام ہوا . یہ صرف ہمارا قیاس ہے کیونکہ ہمارے پاس کوئی قطعی دلیل نہیں کہ وہ کب مسلمان ہوا . صحابۂ کرام کے تذکروں میں اس کا ذکر نہیں ملتا صرف ابن حجرالعسقلانی[1] نے « الإصابه » میں معن کا تذکرہ کیا ہے . مگر یہ نہیں بتایا کہ وہ کب مسلمان ہوا . کتاب الأغانی ، الشعرو الشعراء ، تاریخ دمشق ، معاهد التنصيص ان کتابوں میں معن بن أوس کا تذکرہ ملتا ہے اور اسی میں شام و عراق کے مختلف سفروں کا ذکر بھی پایا جاتا ہے ، لیکن جہاں تک اس کے اسلام لانے کا سوال ہے سب اسی پر اکتفا کرتے ہیں کہ «كان من مخضرمى الجاهلية و الإسلام[2]» « خزانة الأدب » کے مؤلف نے یہ شعر نقل کیا ہے[3].

وكم علمته نظم القوافى ٭ فلما قال قافيةً هجانى

اور لکھا ہے اس شعر کا قائل معن بن أوس المزنی ہے جو بہت اچھا اور بلند پایہ جاهلی شاعر ہے لیکن مؤلف نے چند صفحات کے بعد عبدالله بن زبیر کا واقعہ نقل کیا ہے .

عبدالله بن زبیر حضرت معاویہ کے یہاں تشریف لائے . ان سے معاویہ نے پوچھا ابوبکر تم نے کوئی نیا قصیدہ تو نہیں کہا ہے . حضرت عبدالله بن زبیر نے جواب دیا ہاں ایک نیا قصیدہ میں نے کہا ہے . معاویہ نے سنانے کا مطالبہ کیا . عبدالله نے پورا قصیدہ سنادیا .

---

(١) الأغانى (١٢ : ٥٨) ابن عساكر : تاريخ دمشق ص ٢٣ ابن قتيبه : الشعرو الشعراء ص ٣٩٩ ، عبدالرحيم العباسى : معاهد التنصيص (٤ : ١٨) الصفدى : نكت الهميان ص ٢٩٤ طبع القاهرة .

(٢) البغدادى : خزانة الأدب (٣ : ٥٠٦ ـ ٥٠٧) ابن ابى الحديد : شرح نهج البلاغه (١٢٥:٢) ط القاهرة

قصیدے کا پہلا شعر یہ تھا .

لعمرک ما أدری و إنی لأوجل ٭ علی أینا تغدو المنیة أول

قصیدہ سننے کے بعد حضرت معاویہ نے عبداللہ بن زبیر کی تعریف کی اور کہا اب تو تم شاعر ہوگئے ہو تھوڑی دیر کے بعد معن بن اوس بھی حضرت معاویہ کے یہاں آیا . معاویہ نے معن بن اوس سے بھی پوچھا کوئی نئی چیز کہی ہے . معن نے کہا ہاں ، اس کے بعد معاویہ نے سنانے کی خواہش ظاہر کی معن نے قصیدہ سنایا .

لعمرک ما أدری و إنی لأوجل ٭ علی أینا تغدو المنیة أول[۲]

قصیدہ سنے کے بعد حضرت معاویہ ، عبداللہ بن زبیر کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا ابو بکر ابھی تم نے یہ کہا ہے کہ یہ قصیدہ میرا ہے عبداللہ بن زبیر نے جواب دیا . یہ قصیدہ معن بن اوس کا ہے اور معن بن اوس میرا رضاعی بھائی ہے . اور اس کا قصیدہ میرا بھی قصیدہ ہے . اس واقعہ سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ معن نے اسلامی اور جاہلی دونوں زمانے پائے ہیں اور بغدادی کے قول کی خود تردید ہوجاتی ہے کہ معن جاہلی شاعر تھا .

نبی کریم کا ذکر معن کے کلام میں زیادہ نہیں ملتا . صرف ایک مرتبہ آپ کا ذکر آیا ہے . ایک موقع پر اس کی بیوی نے اسکے جودو سخا پر ملامت کی تھی . معن اپنی بیوی کا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے :

دنیا گزرگاہ ہے . موت سے کسی کو مفر نہیں وہ کسی کو بھی نہیں چھوڑے گی . حاکم ہو یا محکوم ، امیر ہو یا غریب ، کمزور ہو یا طاقتور ، انبیاء بھی موت کے چنگل سے نہیں بچ سکے . خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو آخری نبی ہیں ان پر بھی موت نے رحم نہیں کیا . ان مطالب کو معن بن اوس بہت ہی اچھے انداز میں کہتا ہے :

تلوم علی اعطائی المال ضلةً ٭ إذ اجمع المال البخیل و أعددا[۱]

(۱) ناسمجھی کی وجہ سے وہ مجھے مال دولت کے خرچ کرنے پر ملامت کرتی ہے . جب کہ بخیل مال جمع کرتا ہے اور گن گن کر رکھتا ہے .

أرينى جواداً مات هُزلاً لعلنى ٭ أرى ما ترين أو بخيلاً مخلدا[1]
فإنى أرى ما لا ترين و إننى ٭ رأيت المنايا قد أصابت محمدا[2]
فلا تحسبنّ الشر ضربة لازمٍ ٭ ولاالخير فى الدنيا على المرء سرمدا[3]

معن کی شاعری میں اسلام کا ذکر بھی نہیں پایا جاتا. صرف ایک جگہ اس نے اسلام کا لفظ استعمال کیا ہے. لیکن وہاں اسلام کی تعلیمات یا اس کے فلسفہ یا اس کی حقیقت پر روشنی نہیں پڑتی بلکہ جس قصیدے میں اسلام کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ پورا قصیدہ محبوبہ کے فضائل و مناقب سے بھرا پڑا ہے - وہ کہتا ہے: وہ ناز و نعمت کی پروردہ ہے اس کے آباء و اجداد جودو سخاء میں ضرب المثل تھے. امر کا خاندان حسن و جمال میں بے نظیر ہے. وہ مجسمۂ حسن ہے یہاں تک کہ اس کے خاندان میں بھی کوئی بد صورت شخص پیدا نہیں ہوا. اگر وہ اپنے حسب و نسب کا شجرہ بیان کرے تو اس کے خاندان کا ہر شخص اونچا ہی نظر آئے گا. اور اس کی باتوں کی تصدیق اسلام بھی کرے گا اس موقعہ کے لیے اس نے اسلام کا لفظ استعمال کیا ہے:

إذا انتسبت مدت يديها إلى العلى ٭ و صدقها الإسلام والحسب الضخم.

معن بن أوس کی زندگی اور اس کی شاعری کا جائزہ لینے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ وہ اسلامی تعلیمات سے زیادہ متأثر نہیں ہوا تھا. اور نہ اس کی شاعری میں وہ جوش و ولولہ موجود ہے جو حسان بن ثابت یا کعب بن زہیر کے یہاں پایا جاتا ہے.

---

(١) مجھے بتا کبھی تو نے کسی سخاوت کرنے والے کو بھوکوں مرتے دیکھا ہے اگر ایسا کوئی آدمی بتا سکتی ہے تو میں تیری بات مان لوں، یہ بھی بتا تونے کبھی کسی بخیل کو زندہ جاوید دیکھا ہے.

(٢) جو کچھ میں سمجھتا ہوں تو نہیں سمجھتی، میں دیکھتا ہوں کہ موت سے حضور اقدس کو بھی مفر نہیں.

(٣) جس طرح پریشان حالی کو دوام نہیں اسی طرح مال دولت بھی باقی اور قائم رہنے والی چیز نہیں ہے.

اور نہ قرآن کے جلال و اعجاز کا وہ تصور ہے جو لبید کے یہاں موجود ہے۔ بلکہ معن بن أوس اسلام لانے کے بعد بھی بدوی اور جاہلی خصائص و عادات سے الگ نہیں ہوسکا۔ اسلامی فتوحات اور اسلامی تمدن نے اس کی زندگی پر کوئی خاص اثر نہیں ڈالا۔ معن اپنے قبیلے سے نکل کر بارہا شام و عراق گیا لیکن ان سفروں نے بھی اس کی زندگی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی۔ عربی شاعری کو اسلام نے ایک نئی زندگی دی۔ لیکن معن بن أوس کی شاعری پر اس کا مطلق اثر نہیں معلوم ہوتا اور نہ اس کے فکر میں اسلامی خیالات و افکار کی جھلک نظر آتی ہے نئے اثرات سے متاثر نہ ہونے کی وجہ سے اس کی سادہ لوحی، خالص بدوی مزاج، انتہائی سادگی، بھولا پن، میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی۔ اس کا اندازہ ہم «کتاب الأغانی» کی مندرجہ ذیل روایت سے کرسکتے ہیں جس کو الاصفہانی نے معن بن أوس کے تذکرے میں نقل کیا ہے[1]:

کان لمعن امرأة یقال لها ثور و کان محباً لها و کانت حضریة نشأت بالشام و کانت فی معن لوثة و اعرابیة. فکانت تضحک عن عجرفته، فسافر إلی الشام فی بعض اعوامه فضلت الرفقة عن الطریق و عدلوا عن الماء فطوا منزلهم و ساروا یومهم و لیلتهم فسقط فرس معن فی وجار ضب دخلت یده فیه فلم یستطع الفرس ان یقوم من شدة العطش حتی حمله أهل الرفقة حملا فانهضوه و جعل معن یقوده و یقول:

لو شهدتنی و جوادی ثور ٭ والرأس فیه میل و مور
لضحکت حتی یمیل الکور

«کتاب الأغانی» میں معن بن أوس کا ایک اور واقعہ نقل ہوا ہے۔ اس واقعہ سے یہ بات اور واضح ہوجاتی ہے کہ معن دیہاتی زندگی کا دلدادہ تھا۔ شہروں کی چہل پہل سے اس کو الجھن ہوتی۔ اگر اس کا قیام کسی

(۱) الأغانی (۱۲ : ۵۸)، معاهدالتنصیص (٤ : ۲۱).

شہر میں طویل ہوجاتا تو وہ دیہات کے لیے بے چین ہوجاتا . کھجور کے شاداب باغات ، مزینہ کی حسین وادیاں ، بادیہ میں رنگ برنگ کے بکھرے ہوئے پھول اس کو یاد آتے اور وہ ان کے لیے تڑپتا .

بادیہ سے وابستگی کا یہ عالم تھا کہ جب اس کی عراقی محبوبہ نے جس سے اس کی شادی بڑی تمناؤں کے بعد ہوئی تھی . اس سے یہ مطالبہ کیا کہ وہ بادیہ کو چھوڑ کر شہری زندگی اختیار کرے تو معن اس پر راضی نہیں ہوا اور جھگڑا اس قدر بڑھا کہ طلاق تک کی نوبت آگئی . طلاق دینے کے بعد معن نے اپنی بیوی کا تذکرہ بار بار ندامت و حسرت کے ساتھ کیا ہے . وہ ایک قصیدے میں اس کا ذکر اسی انداز میں کرتا ہے .

فقولا الیلی ھل تعوض نادماً ٭ لہ رجعۃ قال الطلاق عا زحا

ان واقعات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ معن کی زندگی بہت سادہ تھی . اس کا مزاج نرم تھا ، تکلف کا شائبہ تک اس کی زندگی میں نہیں پایا جاتا . ان چیزوں کا اثر اس کی شاعری میں بھی پڑا .

معن بن اوس کا رویہ خلفاء اور امراء کے ساتھ :

معن بن اوس کو طویل عمر نصیب ہوئی . اسے جاہلی اور اسلامی دونوں ادوار کے دیکھنے کا موقع ملا . معن کی شاعری اور اسکی زندگی کے حالات کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ معن کی جاہلی زندگی بہت تھوڑی تھی اور زیادہ حصہ اسلامی دور میں گذرا . کیونکہ یہ معلوم ہے کہ اس کی وفات عبدالملک بن مروان کے عہد خلافت میں ہوئی .

معن بن أوس جس دور میں زندہ رہا وہ تاریخی حیثیت سے بڑی اہمیت رکھتا ہے ، نبی کریم کا وصال حضرت ابو بکر کا انتقال ، حضرت عمر کی شہادت ، حضرت عثمان اور فتنہ کبریٰ ، حضرت علی اور معاویہ کی لڑائی ، واقعۂ کربلا ، عبداللہ بن زبیر اور عبدالملک کی باہم خونریزیاں

(۱) الأغانی (۱۲ : ۵۸) ، معاھد التنصیص (٤ : ۲۱) .

یہ سارے اہم حوادث معن بن اوس کے سامنے پیش آئے . لیکن تعجب ہے کہ معن کی شاعری میں ان واقعات کی طرف ہلکا اشارہ بھی نہیں ملتا . حالانکہ اس دور کی شاعری ان اہم واقعات سے بھری ہوئی ہے . بلکہ ہم اس دور کی شاعری ہی سے ان حوادث کا صحیح جائزہ لے سکتے ہیں . اسلامی تاریخ میں جو اختلاف و افتراق کی ایک عام فضا پیدا ہوگئی تھی اس کا صحیح اندازہ اس دور کی شاعری سے ہوسکتا ہے .

معن کے شاعری میں سیاسی عنصر نہ ہونے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں .

یا تو معن کو صورت حال سے کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی اور نہ اسکے یہاں ان واقعات کی کوئی خاص اہمیت تھی ، اور نہ اس کا فکر اسلامی اور سیاسی تھا . اس کے جو قصائد محفوظ رہ سکے ہیں ان کے مطالعہ سے بھی یقین ہوجاتا ہے کہ اسے اپنے دور کی سیاسی حالت سے مطلق دلچسپی نہیں تھی .

شاید معن نے سیاسی شاعری کی ہو لیکن اسکے کلام کا یہ حصہ ضایع ہوگیا ہو کیوں‌کہ ہمیں معلوم ہے کہ معن کے بہت سے نادر اور عمدہ قصائد ضایع ہوگئے . بعض لمبے قصیدوں کے صرف دوچار شعر محفوظ رہ گئے ہیں[1] .

معن کے مدحیہ قصائد کا بھی اکثر حصہ ضایع ہوگیا ہے لیکن موجودہ قصاید کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی مدح میں اس نے اشعار لکھے ہیں ان میں زیادہ‌تر ان ممدوحوں کی شخصی اور انفرادی خوبیوں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے . یا کسی کے اندر اس کو کوئی عیب یا کمی نظر آئی ہے تو اس کو بھی اس نے بے تکلف مزاحیہ انداز میں بیان کردیا ہے . مثال کے طور پر

---

(۱) دیکھیے کتاب الأغانی (۱۲ : ۵۵)

معن بن اوس کے تعلقات عبداللہ بن زبیر سے بہت اچھے تھے اور وہ ان کا رضاعی بھائی بھی تھا. لیکن معن بن اوس نے ان کے اندر جود و سخا کی کمی محسوس کی تو اس نے اس عیب کو بہت ہی اچھے انداز میں پیش کیا جس سے عبداللہ بن زبیر کی کفایت شعاری اور ان کی قومی و ملی مال و دولت کی ذمہداری کا بھی انداز ہوتا ہے . حکومت کا مال خرچ کرنے میں جو عبداللہ بن زبیر کا رویہ تھا وہ سب کو معلوم ہے. معن نے عبداللہ بن زبیر کی ہجو لکھی ہے لیکن اس میں بھی اس نے عجیب وغریب اسلوب اختیار کیا ہے . «کتاب الأغانی» کی روایت ہے :

قدم معن بن أوس المزنی مکة علی عبدالله بن الزبیر فانزله دار الضیفان و کان ینزلها الغرباء و ابناء السبیل والضیفان . فاقام یومه لم یطعم شیئاً حتی إذا کان اللیل جاءهم ابن الزبیر بتیس هرم هزیل فقال کلوا من هذا و هم نیف وسبعون رجلا فغضب معن و خرج من عنده فأتی عبدالله بن العباس فقراه و حمله ثم أتی عبدالله بن جعفر و حدثه حدیثه فأعطاه حتی أرضاه و اقام ثلاثة ایام ثم رحل فقال یهجو ابن الزبیر و یمدح ابن جعفر و ابن عباس رضی‌الله عنهم :

ظللنا بمستن الریاح غدیة ٭ إلی ان تعالی الیوم فی شر محضر[1]

لدی ابن الزبیر جالسین بمنزل ٭ من الخیر و المعروف و الرفدمقفز[2]

رمانا ابو بکر و قد طال یو منا ٭ بتیس من الشأی الحجازی اعفر[3]

---

(۱) ہم لوگ عبداللہ بن زبیر کے یہاں صبح سے لیکر دن کے کافی حصہ گذر جانے تک پڑے رہے .

(۲) ہمیں ان کا دروازہ جودوسخا اور انعامات سے بالکل اُجاڑ نظر آیا .

(۳) جب دن کا کافی حصہ گذر گیا تو وہ ہم لوگوں کے پاس ایک کمزور و لاغر بکری کا بچہ ڈال گئے .

و قال طعموا فنه و نحن ثلاثة ٭ وسبعون انساناً فيا لوم مخبر[1]
فقلت له لا تقرنا فاما منا ٭ جفان بن عباس العلی و ابن جعفر[2]

پیش نظر اشعار سے کہیں بھی یہ انداز نہیں ہوتا کہ عبداللہ بن الزبیر خلیفہ یا امیرالمؤمنین ہیں اور نہ ہجو میں سیاسی رنگ ہے . بلکہ یہ بالکل ذاتی و شخصی کردار کا مذاق ہے .

ہجو کا اتنا خوبصورت اور لطیف انداز ہے کہ سننے کے بعد بجائے غصے کے ہونٹوں پر تبسم آجاتا ہے .

معن بن اوس کے تعلقات عبداللہ بن عباس سے بہت اچھے تھے اور وہ معن کا بہت خیال رکھتے تھے . جب معن ضعیف ہوگیا اور کچھ معاشی پریشانیاں اسے لاحق ہوگئیں تو عبداللہ بن عباس اس کے یہاں برابر جایا کرتے تھے . اور جہاں تک ہوسکتا تھا اس کی مدد کرتے تھے . ادب کی کتابوں میں عبداللہ بن عباس اور معن بن أوس کا ایک واقعہ مذکور ہے اس واقعہ سے ہم ان کے تعلقات کا اندازہ لگاسکتے ہیں[3] .

مر[ع] عبدالله بن العباس علی معن بن أوس المزنی و قد كف[ر] بصره، فقال مالک یا معن فقال ضعف بصری و كثر عیالی و غلبنی الدین، قال كم دینک قال عشرة آلاف درهم فبعث بها إلیه ثم مر[ر]به من الغد فقال كیف اصبحت یا معن فقال:

أخذت بعین المال حتی نهكته ٭ و بالدین حتی ما أكاد أوان

---

(١) اور کہا کہ اس میں سے کھاؤ حالانکہ ہم ستر آدمی تھے . ہمارے لیے یہ عجیب و غریب خبر تھی .

(٢) میں نے ان سے کہا برائے مہربانی اس کو بھی آپ رکھیں ہم لوگ عبداللہ بن عباس اور ابن جعفر کے یہاں جارہے ہیں جن کی دیگیں صدا آباد رہتی ہیں .

(٣) كتاب الاغانی (١ : ٥٥) ، معاهد التنصیص (٤ : ٢٦) ، الخزانة (٣ : ٥) ، نكت الهمیان ص ٢٩٥

حتى سألت القرض عند ذوى الغنى ٥ و ردّ فلان حاجتى و فلان[1]
فقال عبدالله الله المستعان إنا بعثنا اليك بالأمس فما لكتها حتى
انتزعت من يديك فأى شئ للأهل و القرابة و بعث اليه عشرة
الآف درهم أخرى فقال معن بن أوس :

إنک فرع من قريش و إنما ٥ تميح الندى منها الجور الفوارع[2]
ثود اقارة للناس بطحاء لكة ٥ لهم و سقايات الحجيج الدوافع[3]
فلما دعوا للموت لم تبک منهم ٥ على حادث الدهر العيون الدوامع[4]

معن بن أوس نے اپنے اشعار میں بہت سے صحابۂ کرام کا تذکر
کیا ہے . اس کے مختلف مدحیہ قصائد دیکھنے کے بعد یہ اندازہ ہو
ہے کہ اس کے تعلقات تقریباً ہر قسم کے صحابۂ کرام سے تھے . او
اُن کی خوبیاں بیان کی ہیں. مثلاً عاصم بن عمر بن الخطاب کا جہا
تذکرہ کیا ہے . قصیدے پڑھنے سے ایسا محسوس ہوتا کہ حضرت عاص
بہت اچھے پڑوسی اور بہی خواہ دوست ہیں.

معن کے مدحیہ قصائد میں وہ قصیدہ جو اس نے حضرت سعید بن
العاص کی شان میں کہا ہے ہر لحاظ سے قابل مطالعہ ہے اس قصیدہ سے

---

(١) میں نے رقم لیکر اس کو خرچ کردیا. اب لوگوں سے قرض
مانگتا ہوں تو کوئی دینے کو تیار نہیں ہوتا.
یہاں تک اہل ثروت سے بھی قرض کی گزارش کی، لیکن سب نے میر
گزارش کو ٹھکرا دیا.

(٢) جناب قریش کے ایک فرزند ہیں. قریش جس کے جود و سخ
کا سمندر موجزن رہتا ہے .

(٣) وہ لوگ مکہ میں لوگوں کے سردار تھے ، اور حجاج کی نگرا
انہیں کے ذمہ تھی.

(٤) جب ان سے حق کی راہ میں جان دینے کے لیے کہا گ
تو انھوں نے اسے خوشی خوشی قبول کرلیا ، اور مصائب دھر کا مقابلہ کرتے
اس دنیا سے گئے ، اور ان کی آنکھیں اشکبار تک بھی نہیں ہوئیں .

معن کا مقام اچھے مدح گو شعراء کے صف میں ہوجاتا ہے ۔ اس قصیدے میں زبان کی صفائی اور تراکیب کی شگفتگی دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ممدوح کے تمام صفات و خصائص صفحۂ قرطاس پر متحرک ہیں۔ اور قصیدہ پڑھنے کے بعد ایسا خیال ہوتا ہے کہ شاید شاعر نے مبالغہ سے سے کام لیا ہو۔ لیکن جب ہم حضرت سعید کی زندگی کے حالات کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن خوبیوں کا معن نے ذکر کیا ہے وہ خوبیاں ان کے اندر موجود تھیں، حضرت سعید بن العاص بصرہ کے گورنر تھے، ان کا دربار ہمیشہ شعراء و ادباء سے بھرا رہتا تھا وہ غریبوں بے کسوں کے معین و مددگار تھے۔ طبیعت میں بہت سادگی اور حق پسندی تھی، ان تمام خوبیوں کو معن نے اچھے انداز میں بیان کیا ہے۔ خاص طور سے خارجی تشبیہات اور ذاتی احساس نے قصیدہ میں جان پیدا کردی ہے۔

پورا قصیدہ پڑھنے کے بعد یہ محسوس نہیں ہوتا کہ سعید بن العاص صرف ایک گورنر ہیں، بلکہ وہ اخلاق و سخاوت، شرافت و تہذیب، بہادری اور حق پرستی کے پتلے ہیں۔ اور قصیدے کے یہ آخری دو شعر تو فنی اعتبار سے بہت بلند ہیں۔

أخو العرف معروف له الدين والندى ٭ حليفان مادامت تعار و يذبل[1]

تبحبحت في بحبوحة المجد منهم ٭ برابية تعار الروابيُ من عل

وہ بہت سخی ہیں ان کی دو باتیں لوگوں میں مشہور ہیں ان کی فیاضی اور ان کی دیانت۔ وہ دونوں خوبیاں ان سے اس طرح وابستہ ہیں جس طرح تعار اور یذبل زمین سے وابستہ ہیں۔

تو اے ممدوح، عزت و مجد کے گہوارہ میں بڑھا اور پلا، تیرا مقام اتنا بلند ہے کہ اس کے آگے تمام بلندیاں سرنگوں ہیں۔

اس کے بعد ہمیں یہ بحث کرنی ہے کہ معن کا تعلق حضرت معاویہ کے ساتھ کیسا تھا۔ اور حضرت معاویہ اس کو کس نظر سے دیکھتے تھے۔

---

(۱) تعار اور یذبل دو پہاڑ ہیں۔

تاریخ و ادب کی کتابوں سے یہ ثابت ہے کہ حضرت معاویہ، معن سے بہت محبت کرتے تھے۔ اور اس کے کلام کی بہت قدر کرتے تھے ابوالفرج الاصفہانی اور ابن عساکر وغیرہ[1] کی روایت سے یہ ثابت ہے کہ حضرت معاویہ جاہلی دور کے شعراء میں زہیر کے بہت مداح تھے او اسلامی شعراء میں کعب اور معن کے بہت قائل تھے۔ معن برابر حضرت معاویہ کے یہاں آتا جاتا تھا۔ اور وہ اس کے کلام کو سنتے تھے اور داد دیتے تھے۔ لیکن عجیب چیز جو ہمیں نظر آتی ہے وہ یہ ہےکہ معن نے مختلف صحابۂ کرام کی مدح کی اور حضرت معاویہ کے بعض امرا کی مدح میں قصیدے کہے لیکن ہم معن بن أوس کے کلام میں حضرت معاویہ کا ذکر بالکل نہیں پاتے ہیں۔ حالانکہ وہ خلیفۂ وقت تھے شعراء وغیرہ کو نوازنے میں کوتاہی بھی نہیں کرتے تھے، اور اموی دور کی شاعری میں خاص طور سے مدحیہ شاعری میں حضرت معاویہ کا تذکرہ کثرت سے ملتا ہے لیکن معن کا کلام حضرت معاویہ کے ذکر سے خالی ہے۔ ممکن ہے کہ اس نے حاکم یا خلیفۂ وقت کی تعریف سے بچنے کی کوشش کی ہو اور خودداری کی قدیم روایات کو برقرار رکھنے کی کوشش کی ہو۔

خلیفہ عبد الملک بن مروان کو جو خود شاعر اور بڑا صاحب ذوق ادیب تھا معن بن أوس سے دلی عقیدت تھی۔ وہ معن کو تمام عربی شعراء پر ترجیح دیا کرتا تھا۔ «دیوان المعانی»، «الأمالی» للقالی، «تاریخ ابن عساکر» میں عبدالملک بن مروان کا ایک واقعہ مذکور ہے۔ اس واقعہ سے ہم معن کی عام مقبولیت کا اندازہ کرسکتے ہیں:

كان عبدالملك بن مروان ذات ليلة فى سمره مع ولده و أهل بيته فقال ليقل كل واحد منكم أحسن ما قيل من الشعر و ليفضل من رأى

---

(۱) الأغانی (۱۲ : ٥٦)، تاریخ دمشق (۱۷ : ۲۲)، معاهد التنصيص (٤ : ۱۸).

من الشعراء فانشدوا و فضلوا فقال بعضهم امرؤالقيس و قال بعضهم النابغة وقال بعضهم الأعشى و لما فرغوا قال أشعر و الله من هؤلاء جميعاً عندى الذى يقول[1] :

و ذى رحم قلمت اظفار ضغنه بحلمى عنه و هو ليس له حلم[2]
إذا سمته وصل القرابة سامنى قطيعتها تلك السفاهة والظلم[3]
واسعى لكى ابنى و يهدم صالحى و ليس الذى يبنى كمن شانه الهدم[4]
حفظت الذى قد كان بينى و بينه وهل يستوى حرب الأقارب والسلم[5]

قالوا يا امير المؤمنين من قائل هذه الأبيات فما احسنها و ارضاها، قال معن بن أوس المزنى :

یہاں عبدالملك بن مروان، معن بن أوس کو تمام جاهلی و اسلامی شعراء پر فوقیت دیتا هوا نظر آتا هے.

هم اس وقت اس مسئله پر بحث نہیں کریں گے که معن بن أوس سب سے بڑا شاعر تھا جیسا که عبد الملك بن مروان نے کہا بلکه همیں یه بتانا هے که معن بن أوس هر طبقے میں هردلعزیز تھا. اور سیاسی الجھنوں سے اپنے کو الگ رکھ کر اس نے یه مقبولیت حاصل کی تھی.

(١) دیوان المعانی ص ١٥٢، الأمالی (٢ : ١٠٢)، تاریخ دمشق (١٧ : ٢٧).
(٢) بہت سے اعزا و اقربا ایسے هیں جن کی طبیعت کی کدورت اور حسد کو میں نے اپنے حلم و محبت سے ختم کیا.
(٣) ان اقربا کا یه عالم هے که میں تو تعلقات قائم کرنے کی کوشش کرتا هوں اور ان کی یه کوشش هوتی هے که تعلقات ختم هوجائیں.
(٤) میں حالات کو استوار کرنے کی کوشش کرتا هوں اور وه میرے کیے هوئے پر پانی پھیر دیتے هیں. سوال یه هے که کیا بنانے اور بگاڑنے والے دونوں برابر هوسکتے هیں.
(٥) میرے اور اس کے درمیان جو کچھ عهد و پیمان تھے مجھے اس کا پورا خیال هے. کیونکه مجھے معلوم هے اعزا کے ساتھ صلح اور لڑائی دونوں برابر نہیں هیں.

معن بن اوس کی عام زندگی :

جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے معن بن أوس کی پیدائش اور پرورش بنو مزینہ میں ہوئی۔ اور مزینہ کا علاقہ بہت شاداب اور زرخیز علاقہ تھا۔ اس نے اپنے کھجور کے مختلف باغات کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ کاشتکاری کے ساتھ ساتھ وہ تجارت کا بھی مشغلہ رکھتا تھا۔ اسکے کلام ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سیرو سفر کا بہت دلدادہ تھا۔ کبھی شام میں ہوتا تو کبھی عراق میں، کبھی مکہ میں زندگی گذارتا تو کبھی مدینے میں جاکر سکونت پذیر ہوجاتا۔ طبعیت کا بہت سادہ تھا لیکن مزاج میں رنگینی ضرور تھی یہی وجہ ہے کہ شام و عراق کے سفروں میں وہ وہاں کے حسینوں کے فریب سے بچ نہ سکا۔ بلکہ دونوں جگہ گرفتار حسن ہوا اور دونوں جگہ اس نے اپنے لیے شریک حیات کا انتخاب کیا۔

معن بن أوس حسن پرست تو ضرور تھا لیکن مزاج شناسی سے محروم تھا یہی وجہ کہ زوجیت کا رشتہ جو بہت تمناؤں سے قائم ہوا تھا حسرتوں کے ساتھ ختم ہوگیا۔ ان محبتوں اور حسرتوں کا تذکرہ خود اسکی شاعری میں موجود ہے۔

معن بن أوس کے مختلف سفروں کا پتا اسکی شاعری سے ملتا ہے۔ لیکن تاریخ اس امر کی تحدید نہیں کر سکی کہ وہ کب شام گیا تھا اور کب عراق۔ شام تو وہ بارہا گیا اور بارہا حضرت معاویہ کے دربار میں حاضر ہوا۔ ان سفروں نے اسکی زندگی پر بڑا گہرا اثر چھوڑا خاص طور سے اس کی وصفیہ شاعری پر صحرا کی منظر نگاری وہاں کی زندگی کی مشقتوں کا ذکر، اونٹنی کی تعریف مختلف انداز میں کبھی اسکی چال کی کبھی اس کے شکل و صورت کی۔ ان سفروں نے معن کی وصفیہ شاعری کو آگے بڑھایا۔ کیونکہ معن کبھی اپنے جذبات کااظہار کرتا۔ مختلف مقامات کا وصف بیاں کرتا کبھی کسی جگہ اس کا قیام لمبا ہوجاتا تو اپنا وطن یاد کرتا، اپنے شوق کا اظہار کرتا، بچوں کے لیے تڑپتا۔

سفر انسان کے ذهن کو جس طرح بیدار کرتے هیں انسانی جذبات کو اُبھارتے هیں، اگر وطن کی دوری کو هجر حبیب سے تشبیه دی جائے تو شاید بیجا نه هوگا کیونکه دونوں چیزوں سے جذبات اُبھرتے اور بڑھتے هیں. معن نے غریب الوطنی میں اپنے گھر کی ایک ایک چیز کا تذکره کیا هے اور یه قصائد اسکے وصیفه قصائد میں خاص مقام رکھتے هیں.

دوسری طرف عام زندگی میں وه بےتکلف یارباش ملنسار اور مدنی‌الطبع انسان نظر آتا هے. ه علمی وادبی محفلوں میں بھی شریک هوتا اور جس طرح عام شعرا محفلوں میں شریک هوکر شهرت و عزت حاصل کرتے تھے معن کی بھی کوشش هوتی تھی که وه اس کا کلام دور دور تک پهنچ جائے وه عام شعرا کی طرح دوسروں کو مرعوب کرنے کی کوشش بھی کرتا.

اسکے تذکره نویسوں نے ایک واقعه نقل کیا هے. اس واقعه سے هم اسکی سوشل زندگی کا پتا چلا سکتے هیں[1]:

« قدم معن بن أوس البصرة فقعد ينشد فی المربد فوقف عليه الفرزدق فقال يا معن من الذی يقول:

لعمرک ما مزينة رحط معن ٭ باخفاف يطأن و لا سنام

فقال أ تعرف يا فرزدق الذی يقول:

لعمرك ما تميم بأهل فلج ٭ بارداف الملوک ولاكرام

فقال الفرزدق حسبك انما جربتك فقال جربت و انت أعلم فا نصرف وتركه »

اسکے بعد هم معن بن أوس کی ذاتی زندگی کے حالات معلوم کرنے کی کوشش کریں‌گے. ایا معن کی زندگی خوشحالی اور مسرت میں گذری یا تنگ‌دستی اور پریشانیوں میں معن کے کلام سے دونوں چیزوں کی طرف اشاره ملتا هے. کهیں کهیں وه اپنے باغات کا ذکر کرتا هے اور اپنی جائداد پر فخر کرتا هے. اور کهیں اسکی تجارت کا بھی ذکر ملتا هے

(١) الأغانی ص ٥٧ (١٢ : ٥٧) معاهدالتنصيص (٤ : ١٨)

اور بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ معن کی زندگی کا کچھ حصہ بہت ہی عیش و عشرت سے گذرا کیونکہ گھر کی جائداد کے ساتھ ساتھ تجارت میں بھی اس نے کافی کامیابی حاصل کرلی تھی :

خرج معن بن أوس المزنی إلی البصرة یمتار منها ویبیع ابلا له فلما قدمها نزل بقوم من عشیرة فتولت ضیافته امرأة منهم یقال لها لیلی وکانت ذات جمال ویسار ، فخطبها فاجابته فتزوجها و اقام عندها حولا فی انعم عیش فقال لها بعد حول یا بنة عم إنی قدترکت ضیعة صائعة فلوا اذنت لی فاطلعت أهلی و ر ممت مالی فاذنت له[1].

اس روایت سے اندازہ ہوتا ہے کہ معن کی جائداد بہت تھی کبھی کوئی اسکی دیکھ بھال کرنے والا نہ تھا گھر میں صرف اسکی بیٹیاں تھیں وہ اولاد نرینہ سے محروم تھا . غالباً اس کا کوئی بھائی بھی نہ تھا ایک بھانجہ تھا جس سے وہ ناراض تھا اور جسکی ہجو میں اس نے ایک قطعہ بھی لکھا ہے . گھر کے سارے انتظام کا بوجھ اکیلے معن ہی کو اُٹھانا پڑتا تھا .

دوسری جگہ معن نے اپنے غنا اور ثروت کا تذکرہ ایک خاص موقع پر کیا ہے . جب معن کی مالی حالت کمزور ہوگئی تو اسکی ایک بیوی نے طلاق کا مطالبہ کیا . معلوم نہیں صرف مالی ہی مسئلہ تھا یا کہ معن کے کبرسن کا بھی جھگڑا تھا ، بہر صورت معن بن أوس نے اس واقعہ کو اپنے ایک قصیدہ میں ذکر کیا ہے . معن نے اس کے جواب میں اپنے شاندار ماضی کا ذکر کیا جب شباب بھی تھا اور مال بھی ، اور ہر جگہ کے لیے الگ الگ مکانات تھے ، یہاں تک پہاڑوں پر گرمی گزار نے کے لیے الگ مکان تھا . اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ معن کی مالی حالت بہت اچھی تھی .

---

(١) الأغانی (١٢ : ٥٧) معاهدالتنصیص (٤ : ١٧)

معن خود کہتا ہے :

کأن لم یکن یام حقة قبل ذا ٭ بمیطان مصطاف لنا و مرابع
إذا نحن فی غض الشباب و قد ٭ عسی بنا الآن الا أن یعوض جازع

لیکن معن بن أوس کی آخری زندگی بہت فقروتنگی میں گزری۔ بلکہ ہر قسم کی پریشانیاں لاحق ہوگئی تھیں، ایک طرف جسم کے تمام قوی جواب دے رہے تھے، یہاں تک وہ آنکھ سے بھی معذور ہو گیا تھا، اور کثیر الاولاد ہونے کی وجہ سے گھر کی پریشانیوں نے اس کی زندگی بالکل بے کیف بنا دی تھی، اس نے اپنی پریشانیوں کا ذکر خود ایک جگہ بہت اچھے انداز میں کیا ہے۔ عبداللہ بن عباس ایک مرتبہ اس کے گھر آئے اور مزاج پرسی کی۔ اس نے برجستہ کہا۔ جسم کمزور ہوگیا ہے۔ آنکھ جواب دی چکی ہے، قرض لدگیا ہے۔ بچوں کی فکر ہر وقت لاحق رہتی ہے۔ پریشانیوں کا یہ عالم ہو گیا ہے کہ اب قرض دینے تک کو کوئی نہیں تیار ہوتا، اعزا و اقرباء کی بھی نگاہیں پھرچکی ہیں۔ بہر صورت اپنی زندگی میں یسر اور عسر دونوں راہوں سے دوچارہوا۔

وفات :

تذکرہ و تاریخ کی کتابوں سے بالکل پتا نہیں چلتا کہ اس کا انتقال کب اور کہاں ہوا۔ ایا عراق میں ہوا یا شام، مدینہ میں یا خود اس کے قبیلہ مزینة میں۔ اور زمانہ کی تعین بھی نہیں ہوسکی کہ کس سن میں وہ اس عالم فانی سے رخصت ہوا۔ معن کے تمام تذکرہ نویس اس بات پر متفق[1] ہیں کہ وہ مروان بن حکم کے عہد خلافت تک زندہ رہا۔ اور عبداللہ بن زبیر اور مروان کی باہمی لڑائی اس کی زندگی ہی میں پیش آئی۔ راقم کا خیال ہے معن بن أوس کا انتقال مدینہ میں ہوا۔ کیونکہ اس نے آخری زندگی میں مدینہ ہی کو مستقل قیام گاہ بنالیا تھا۔ اور اس کے

(۱) ابن عساکر : تاریخ دمشق (۱۷ : ۵۸)، معاهد التنصیص (٤ : ۱۷) الاصابة (٦ : ۱۷۹). الأغانی، (۱۲ : ۵۷)

بعض قصائد سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عاصم بن عمر بن الخطاب اور عمر بن ابی سلمہ رضی اللہ عنہم کا پڑوسی بھی تھا۔ اور یہ معلوم ہے کہ ان دونوں حضرات کا مستقل قیام مدینہ میں تھا۔

کہیں کہیں معن بن أوس نے ان حضرات کا تذکرہ بہت ہی محبت و عقیدت سے کیا ہے۔ اور ان سے تعلقات اس درجہ تک تھے کہ جب معن مدینہ سے باہر جاتا تو اپنا پورا گھر ان حضرات کے حوالے کرجاتا۔ اور بچوں وغیرہ کی نگرانی و سرپرستی انہیں کے سپرد کردیتا۔ ایک مرتبہ معن مدینہ سے شام جارہا تھا۔ لوگوں نے اس سے پوچھا معن تم نے سفر کا ارادہ تو کرلیا لیکن بچوں کی نگہداشت کے متعلق کچھ سوچا ہے اس نے برجستہ یہ دو شعر کہے :

لعمرک ما لیلی بدار مضیعة ٭ و ما شیخها ان غاب عنها نخائف[1]

و ان لها جارین لن یغدرا بها ٭ ربیب النبی و ابن خیر الخلائف[2]

مدینہ میں اس نے قیام مالی پریشانیوں کی وجہ سے کیا تھا، جہاں اس کے دوست و احباب اس کی مدد فرماتے۔ معن نے اپنے دوستوں کی عنایتوں کا بارہا ذکر کیا ہے۔

جہاں تک اس کے وفات کی قطعی تاریخ ہے وہ تو ہم نہیں بتاسکتے لیکن غالب گمان ہے کہ اس کا انتقال سنہ ٦٤ یا ٦٥ ہجری میں ہوا۔

[٢٥/٤/١٩٦٣م]

(١) تری قسم میں نے اپنی لڑکی لیلی کو کسی غیر محفوظ جگہ نہیں چھوڑا اور نہ اس کے باپ کو اس کے متعلق کچھ پریشانی ہے۔

(٢) اس کے ایسے دو پڑوسی ہیں جو اس کے ساتھ کبھی بھی بے وفائی نہیں کریں گے۔ ان میں ایک تو نبی‌کریم کے پروردہ ہیں اور دوسرے اچھے خلیفہ کے فرزند ہیں۔

ابتدائے اسلام میں اخلاقی فکر کا ارتقاء

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری*

ابتدائے اسلام میں اخلاق بحیثیت ایک علم کے وجود میں نہیں آیا تھا مگر بعض اخلاقی مسائل پر مختلف حلقوں میں غور و فکر کا آغاز ہوچکا تھا، اخلاقی آئڈیل کی تشکیل کا عمل بھی شروع ہوچکا تھا۔ تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی صدی کی ابتدا میں اخلاقی نظریات بہت حد تک واضح اور مرتب ہوچکے تھے مگر اخلاقیات کو ابھی سیاسیات ہی کا جز سمجھا جارہا تھا۔ بحیثیت ایک مستقل علم کے اخلاقیات کا آغاز اسلام میں سب سے پہلے مسکویہ (م ۴۲۱ ھ) سے ہوتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے اخلاقی تصورات اور آئڈیل کے نشو و ارتقاء پر دوسرے افکار و رجحانات، مذاہب اور قوموں نے بہت گہرا اثر ڈالا ہے، لیکن اخلاقی زندگی کی تعمیر اور اخلاقی قدروں کی تشکیل میں جو مقام قرآن و سنت کا ہے وہ کسی دوسرے عامل کا نہیں ہے۔ اخلاقی فکر میں نئے مسائل کی آمد، پرانے تصورات کی نئی تشکیل اور اخلاقی آئڈیل کی نئی تعمیر اس وقت تک بخوبی سمجھی نہیں جاسکتی جب تک کہ قرآن و سنت کی اخلاقی تعلیمات پیش نظر نہ ہوں، بالخصوص جب تک کہ خدا، آخرت اور رسالت کے بارے میں اسلامی عقائد سامنے نہ ہوں جو اخلاقی زندگی کی تعمیر اور اخلاقی قدروں کی اضافی قدر و قیمت کے تعین میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔

(*) ڈاکٹر محمد عبدالحق سینیر فیلو، شعبۂ عربی و اسلامیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

قرآن و سنت کے اخلاق کا بیان مختلف کتابوں میں ملتا ہے۔ اس مقصد کے لیے اکثر قرآن مجید کی ایسی آیات اور ایسی حدیثیں جمع کردی جاتی ہیں جن میں کوئی اخلاقی حکم ہوتا ہے۔ اس کی کوشش نہیں ہوتی کہ مختلف اخلاقی مسائل پر قرآن و سنت کا نقطۂ نظر معلوم کیا جائے اور یہ تو بہت کم ہوتا ہے کہ اسلامی عقائد، اخلاقی فکر اور اخلاقی زندگی کو جس طرح متأثر کرتے ہیں ان کی وضاحت کی جائے۔ عام طور پر قرآن و سنت کے اخلاق کے ذیل میں جو چیزیں پیش کی جاتی ہیں ان سے صدر اسلام کی اخلاقی زندگی کا ایک نقشا سامنے ضرور آجاتا ہے۔ مگر یہ نقشا بھی نا مکمل اور غیر متوازن ہوتا ہے کیونکہ اس میں اخلاقی زندگی کا ہر پہلو اپنی اضافی اہمیت کے ساتھ اُبھر کر نہیں آتا۔ بسا اوقات ان پہلوؤں کو اجاگر کر کے پیش کیا جاتا ہے جو جاہلیت یا مغرب کی اخلاقی زندگی سے نمایاں طور پر مختلف ہوتے ہیں۔

علم کلام کا اولین مقصد اسلامی عقائد کی توجیہ و تفہیم تھی لیکن عقائد کے ضمن میں بعض اخلاقی مسائل پر بھی اچھی بحثیں کلام کی کتابوں میں ملتی ہیں، اسلامی اخلاق کے مطالعہ میں عموماً اخلاقی فکر کا یہ پہلو نظر سے اوجھل رہا ہے یا اس کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں کی گئی ہے۔ اس گوشے کا مطالعہ مسلمانوں کے اخلاقی فکر پر قرآن و سنت کے اثرات دریافت کرنے کے سلسلے میں بے حد اہم ہے۔ اس پہلو سے غفلت کی وجہ سے عموماً یہ سوچا جانے لگا ہے کہ اسلامی آئڈیل اور قدروں کے مطالعہ کے لیے طالب علم کو یا تو فلسفہ کی طرف توجہ کرنی چاہیے یا تصوف کی طرف۔

ذیل کے صفحات میں اسلام کے ابتدائی ساڑھے تین سو سال کے اخلاقی فکر کا ایک مربوط مطالعہ پیش کیا جاتا ہے۔ یہ وہ دور ہے جب تک علم اخلاقیات بحیثیت ایک مستقل علم کے وجود میں نہیں آیا تھا۔ صفحات ذیل میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ تفصیل سے باتیں کی جائیں، ہم صرف

اختصار کے ساتھ بعض اہم تصورات اور رجحانات کی وضاحت پر اکتفا کریں گے ۔

قرآن و سنت میں اخلاق :

قرآن و سنت کی نظر میں زندگی دو مرحلوں میں منقسم ہے ، مگر دونوں مرحلے ایک دوسرے کے ساتھ بے حد مربوط ہیں ۔ ایک موت سے پہلے کا مرحلہ اور دوسرا موت کے بعد کا ۔ بلاشبہ موت ایک عظیم تغیر ہے لیکن زندگی موت پر ختم نہیں ہوتی ۔ دوسری زندگی یقیناً ایک نئی زندگی ہوتی ہے لیکن پہلی زندگی کے نا منافی ہوتی ہے اور نہ اس سے یکسر مختلف ۔ در اصل زندگی ایک وحدت اور ایک تسلسل ہے ۔ اس وحدت و تسلسل کا تقاضہ ہے کہ زندگی کا خیر اعظم نہ صرف اس دنیا سے متعلق ہو اور نہ محض اُس دنیا سے بلکہ دونوں کی بھلائی پر حاوی ہو ۔ قرآن مجید نے اہل ایمان کو جو تعلیم دی ہے وہ یہ ہے :

ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃً و فی الآخرۃ حسنۃً و قنا عذاب النار [۲ : ۲]

اے ہمارے رب ہمیں دنیا میں بھی بھلائی عطا فرمائیے اور آخرت میں بھی ۔ اور ہم کو آگ کے عذاب سے محفوظ رکھیے ۔

اس تعلیم کا یہ تقاضہ ہے کہ دنیا کی بھلائی کو آخرت کی بھلائی کا محض ذریعہ قرار نہ دیا جائے بلکہ اس کو بذات خود مقصود سمجھا جائے ۔ اسلام نے خیر کا جو تصور پیش کیا ہے دنیا کی فلاح اس کا جزءلاینفک ہے ۔ قرآن و سنت میں زندگی کے مختلف پہلوؤں (سماجی ، معاشی اور سیاسی) کی تعمیر و اصلاح کا جو اہتمام ملتا ہے وہ اس حقیقت پر شاھد ہے ۔ اسلامی آئڈیل کسی ایسے فرد کا آئڈیل نہیں ہے جو سماج سے الگ رہتا ہو بلکہ ایسے فرد کا ہے جو سماج کا فعال اور سرگرم کارکن ہے ۔ انسان کی ذاتی زندگی اور سماجی زندگی دونوں کو قرآن و سنت میں ایک کل سمجھا گیا ہے ۔ چنانچہ قرآن و سنت کا تصور فلاح انفرادی ہی نہیں بلکہ سماجی بھی ہے ۔

حیات دنیا میں سماج کی جو اہمیت ہے وہ تو ہے ہی آخرت کی زند
کا نقشا بھی جو قرآن و سنت میں ملتا ہے وہ بالکل انفرادی نہیں ہے
ایک طرح کی سماجی زندگی ہے[1]. اسلام میں جو اہمیت سماجی تعلق
جماعتی فرائض، اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور جہاد کو حاصل
اس کی وجہ یہی ہے کہ اسلام کا خیر کا تصور اجتماعی ہے. سماج
گریز یا اجتماعی فلاح سے بے تعلقی ایک جرم قرار دیا گیا ہے. اس
اجازت صرف ان انتہائی حالات میں دی گئی ہے جن میں دینی فرائض
ارکان کی ادائیگی نا ممکن ہوجاتی ہے. مگر ایسے حالات میں بھی ظ
فساد کے خلاف جہاد کو رسول اللہ نے ہمیشہ عزیمت ہی قرار دیا ہے

اگرچہ دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی فی نفسہ مقصود ہے
دنیا کی بھلائی کو آخرت کی بھلائی کے مقابلہ میں ترجیح حاصل

(۱) قرآن مجید واضح طور پر بتاتا ہے کہ ایک خاندان کے اف
آباء، ابناء اور ازواج جنت میں ایک ساتھ رکھیں جائیں گے بشرطیکہ وہ م
ہوں (۱۳ : ۲۳ ؛ ۴۰ : ۸ ؛ ۵۲ : ۲۱). قرآن یہ بھی بتاتا ہے کہ رفقاء
اصحاب اجتماعی طور پر رہیں گے، ان کے دلوں میں ایک دوسرے کے خ
کوئی بغض نہ ہوگا، ایک دوسرے کو تحیات پیش کریں گے (۱۵ : ۴۵—۷
ان کا معاشرہ برائیوں سے پاک اور باہمی الفت اور محبت سے سرشار
(۷۸ : ۳۵، ۵۶ : ۲۵—۲۶، ۱۰ : ۱۰) چونکہ جنت کی زندگی مثالی زند
ہوگی. لازم ہے کہ اس میں انسان کے سماجی جذبات کی تسکین کا موقع

(۲) اس مفہوم کی حدیثیں بہت ہیں. یہاں صرف ایک حدیث
کی جاتی ہے. رسول اللہ سے سوال کیا گیا کون لوگ سب سے بہتر
فرمایا وہ جو خدا کی راہ میں جان و مال سے جہاد کرتے ہیں. پھر
کیا گیا: ان کے بعد کون لوگ بہتر ہیں؟ فرمایا: وہ لوگ جو تنہا پہاڑوں
رہتے ہیں اور اپنے رب کی عبادت کرتے ہیں. دوسری روایت میں
کہ اپنے رب سے ڈرتے ہیں اور کسی کو نقصان نہیں پہنچاتے.
امام نووی: ریاض الصالحین، باب استحباب العزلة عند فسادالناس والازما
بحوالہ بخاری و مسلم.

اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ فلاح دنیا فی نفسہ مقصود نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ دنیا کی زندگی آخرت کی ابدی زندگی کے مقابلہ میں چند روزہ ہے۔ مزید یہ کہ دنیا کی زندگی دو اعتبار سے محدود ہے۔ ایک یہ کہ اس میں دین کے بہت سے حقائق کا مشاہدہ نہیں ہوسکتا، دوسرے یہ کہ اس میں اعمال کے پورے نتائج برآمد نہیں ہوتے ہیں اور نہ ہوسکتے ہیں۔ اس دوگونہ حقیقت کے نتیجہ میں دنیا کی زندگی ایک آزمائش ہے چونکہ انسان کی آزمائش اس میں ہے کہ وہ زمین پر خدا کی خلافت کے فرائض انجام دے اس لیے دنیا کی بھلائی آخرت کی بھلائی کے لیے شرط لازم بن جاتی ہے۔ دنیا کی بھلائی سے بے اعتنائی آخرت کی فلاح کے امکانات ختم کرسکتی ہے۔

قرآن و سنت کے خیر میں جسم و روح دونوں کی رعایت ہے۔ بعد کے فکر نے جسم و روح اور مادی و روحانی خیر میں جو تضاد نمایاں کیا ہے اس کی تائید قرآن مجید سے نہیں ہوتی۔ حسی لذات اور روحانی مسرتیں دونوں ہی خیر کا جز ہیں، جسمانی لذتوں میں فی الحقیقت کوئی برائی نہیں ہے۔ دنیا فی نفسہ نہ بھلی ہے اور نہ بری، اس کی بھلائی اور برائی اس طریقۂ زندگی پر منحصر ہے جسے انسان اختیار کرتا ہے۔ مسیحیت کا یہ تصور کہ زمین پر انسان کا ورود سقوط کے ہم معنی ہے اور گناہ اول کی سزا ہے اسلامی عقیدے کے منافی ہے۔ قرآن مجید حیات دنیا کی تعمیر و اصلاح کو سعادت کا لازمی جز قرار دیتا ہے۔ اسلام میں نہ ترک دنیا کی کوئی گنجائش ہے اور نہ ہی دنیا کی لذتوں سے بالکلیہ دست کش ہونا جائز۔ قرآن مجید نے رہبانیت کو بدعت قرار دیا ہے[۳] اور رسول اللہ نے اسے اسلام سے خارج قرار دیا ہے «لارهبانية فى الاسلام»[٤]۔

---

(۳) قرآن مجید (۶۲ : ۲۷)

(٤) مسند دارمی: باب النكاح

قرآن و سنت نے جو آئیڈیل پیش کیا ہے اس میں انسانی شخصیت کے کسی جز کی نفی نہیں کی گئی ہے۔ عقل و وجدان، ذوق و تخیل، جذبہ و احساس، سب کو اس کے صحیح مقام پر رکھا گیا ہے، اگرچہ افراد کی زندگیوں میں ان عناصر کی اضافی اہمیت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے لیکن انفرادی حالات و صلاحیتوں کی رعایت کے باوجود اسلام نے یہ کبھی پسند نہیں کیا کہ ایک جز کو دوسرے جز پر قربان کردیا جائے۔ یا زندگی کے ایک پہلو کو اس قدر ابھارا جائے کہ دوسرا پہلو کچل کے رہ جائے۔ خدا کے رسول نے اس امر کی طرف خصوصی توجہ فرمائی ہے کہ آپ کے اصحاب زندگی کے کسی پہلو کو ایک خاص حد سے زیادہ نہ دبائیں[۵]۔ اسلامی آئڈیل میں جذبہ اور عمل، فکر اور احساس، روح اور جسم کا ایک حسین امتزاج ہے۔ مثال کے طور پر محبت کو لیجیے۔ اسلامی آئڈیل میں حب الٰہی کو جو بلند مقام حاصل ہے وہ ظاہر ہے مگر جس محبت کی تعریف قرآن و سنت میں آئی ہے وہ نرا جذبہ ہی نہیں ہے بلکہ وہ قوت ہے جو ان گونا گوں اعمال کی محرک ہوتی ہے جو اسلام کو پسند اور مطلوب ہیں۔

قرآن و سنت نے ہمہ جہتی شخصیت کا جو آئڈیل پیش کیا ہے اس میں اور مخصوص انفرادی صلاحیتوں اور رجحانات کی تکمیل میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اسلام میں شخصیت کا ایسا بے لچک تصور نہیں ہے جس کی ہو بہو نقل ہر شخص سے مطلوب ہو۔ حضرت ابو بکر و عمر، ابو ہریرہ و ابوذر، خالد اور علی، عثمان ابن عفان اور عبدالرحمن بن عوف، ابن مسعود اور ابن عباس، عائشہ اور حفصہ رضی اللہ عنہم کی شخصیتوں میں اگرچہ بنیادی یکسانیت ہے لیکن اس کے باوجود ہر ایک کی قوتیں اور صلاحیتیں، مشاغل و رجحانات اطوار و عادات مختلف ہیں بلکہ بسا اوقات ایک دوسرے

---

(۵) امام نووی نے اعتدال و توسط کے ذیل میں بہت سی حدیثیں پیش کی ہیں۔ ریاض الصالحین : باب الاقتصاد فی الطاعة۔

سے متضاد ہیں[۶]. خدا کے رسول کو انفرادی قویٰ اور رجحانات کی اہمیت کا بخوبی احساس تھا، اس حقیقت کے پیش نظر آپ نے یہ فرمایا : اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم[۷] (میرے اصحاب ستاروں کی طرح ہیں ان میں سے جس کسی کی روش تم اختیار کروگے راہ راست پر رہوگے). افراد کو فرداً فرداً اس ارشاد کو پیش نظر رکھنا چاہیے، لیکن اگر کوئی سماج بحیثیت مجموعی کسی ایک صحابی یا ایک جماعت صحابہ کو اپنا آئڈیل بنالے اور دوسروں سے صرف نظر کرلے تو وہ راہ راست سے ہٹ جائے گا کیونکہ خدا کے رسول کے علاوہ کسی کی زندگی بہرنوع جامع نہیں ہے . سماج کو تو پوری جماعت صحابہ کو پیش نظر رکھنا چاہیے .

مسلمان کی زندگی ذمہ داری اور جوابدھی کے ایک گہرے احساس سے سرشار ہوتی ہے . یہ عقیدہ کہ ہر فرد کو جسم و دماغ کے ہر فعل کے لیے خدا کے سامنے جوابدہ ہونا ہے اس کے شعور پر حاوی رہتا ہے جس کے نتیجے میں اس کی پوری زندگی خواہ وہ ذاتی ہو یا سماجی ، ایک فریضہ بن جاتی ہے . مگر مسلمان اس فریضہ کو خارج سے ڈالا ہوا ایک بار نہیں سمجھتا بلکہ یہ تو اسکے داخلی احساس ذمہ داری کی ترقی یافتہ اور فعال صورت ہے جو انسان کو دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتی ہے، ناممکن ہے کہ ذمہ داری اور جوابدھی کا یہ گہرا شعور اسلام کے تصور خیر کو متاثر نہ کرے .

---

(٦) حضرت ابوبکر اور حضرت عمر بڑے صائب الرائے تھے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم مختلف دینی ، سیاسی اور سماجی مسائل میں ان سے مشورے کرتے تھے . حضرت ابو ہریرہ اور ابوذر رضی اللہ عنہما اپنے زھد و فقر کے لیے مشہور تھے . حضرت علی اور خالد اسلام کے بہترین قائدین جیش تھے . حضرت عثمان اور حضرت عبدالرحمن ابن عوف اپنی ثروت اور خدمت اسلام میں فائق تھے . حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس علم و تفقہ میں ممتاز تھے . حضرت عائشہ بھی دین علم و بصیرت میں مشہور تھیں .

(۷) مشکوٰۃ ، باب مناقب الصحابہ .

خدا کے ساتھ انسان کا تعلق اگرچہ بہت وسیع ہے لیکن اس تعلق کا ایک مخصوص پہلو بھی ہے جس میں نماز اور دعا، ذکر و فکر وغیرہ اعمال شامل ہیں۔ زندگی کے آئڈیل میں عام انسانی اخلاق کے علاوہ تعلق باللہ کا یہ مخصوص پہلو بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ انسان ابتدا میں تعلق باللہ کے مختلف طریقے اخلاقاً واجب سمجھ کر اختیار کرتا ہے مگر روحانی ترقی کی بلند منزلوں میں یہ طریقے اور اعمال تقاضائے طبیعت بن جاتے ہیں اور جوابدھی اور خوف کی جگہ ارادت و محبت لے لیتے ہیں۔

قرآن و سنت کے اخلاق کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ ان میں ہمیں اخلاق کے متعین اصول و ضوابط ملتے ہیں۔ انسان سے یہ مطلوب ہوتا ہے کہ وہ ان اصولوں کی پابندی کرے۔ بظاہر اسے اخلاق کا فقہی تصور کہا جاسکتا ہے لیکن اسلامی اخلاق اس تصور سے بہت مختلف ہے اسلامی اخلاق میں فرد کا محض یہ کام نہیں ہے کہ وہ قرآن و سنت کے اخلاقی احکامات حفظ کرلے اور بغیر غور و فکر کیے انہیں جوں کا توں اپنے حالات پر منطبق کردے۔ قرآن و سنت میں عموماً جو اخلاقی اصول و ضوابط ملتے ہیں وہ بہت عام ہیں مثال کے طور پر:

إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وايتاء ذى القربىٰ و ينهىٰ عن الفحشاء والمنكر والبغى۔ [١٦ : ٩٠]

بے شک اللہ تعالیٰ عدل اور احسان اور اہل قرابت کو دینے کا حکم دیتا ہے اور فحش، منکر اور ظلم سے منع کرتا ہے۔

اس ہدایت پر عمل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان کو مثلاً یہ معلوم ہو کہ عدل کے کیا معنی ہیں۔ اگرچہ انسان کو عدل کے مفہوم کے تعین میں قرآن و سنت سے بیش قیمت ہدایت ملے گی لیکن بدلتے ہوئے حالات میں عدل کے تقاضے معلوم کرنے کے لیے ہمیشہ غور و فکر کی ضرورت پڑے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ ضرورت زندگی کے ارتقاء اور نئے نئے حالات کے ظہور سے بڑھتی ہی چلی جائے گی۔ اس سلسلے میں

یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ کسی موقع پر صحیح طرز عمل متعین کرنے کے لیے عموماً کسی ایک اصول سے منطقی استنباط کرنے کا مسئلہ نہیں ہوتا بلکہ مختلف اصولوں کے تقاضوں کو تولنا اور ان کے نتائج کو پرکھنا اور جانچنا پڑتا ہے۔

کسی موقع پر صحیح طرز عمل متعین کرنے کے لیے نتائج اور عواقب کو ملحوظ رکھنا قرآن و سنت سے ثابت ہے قرآن مجید کی یہ آیت مثلاً اس اصول کی نشاندہی کرتی ہے:

ولا تجعل یدك مغلولةً إلی عنقك ولا تبسطها کل البسط فتقعد ملوماً محسورا. (۱۷ : ۲۹)

نہ تو اپنا ہاتھ گردن ہی سے باندھ لینا چاہیے اور نہ بالکل ہی کھول دینا چاہیے تاکہ پچھتانے اور تہی‌دست ہونے کی نوبت نہ آئے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ متوقع نتائج کی سنگینیت حرام کے ارتکاب کو جائز قرار دے دیتی ہے جیسا کہ بعض شدید حالات میں لحم خنزیر یا شراب کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے یا جیسا کہ قتل نا حق کو روکنے کے لیے غلط بیانی کی یا دوسروں کو شر سے محفوظ رکھنے کے لیے غیبت کی یا روایات کی صحت معلوم کرنے کے لیے تجسس کی یا باہمی تعلقات کی اصلاح کے لیے کذب کی اجازت دی گئی ہے[۸]۔

قرآن و سنت کی نظر میں وہ عمل صائب نہیں ہے جو اس کی ہدایت کے بظاہر مطابق ہو بلکہ اس عمل کا محرک بھی صحیح ہونا ضروری ہے۔ «إنما الاعمال بالنیات» مشہور حدیث ہے۔ وہی اعمال حقیقت میں صائب اور

(۸) اضطرار کی حالت میں لحم خنزیر کے استعمال کی اجازت قرآن مجید میں ہے (۶ : ۱۴۶ ؛ ۵ : ۳ ؛ ۲ : ۱۷۳)۔ شراب کے استعمال کی اجازت فقہ کا مشہور مسئلہ ہے۔ ناحق قتل سے بچانے کے لیے جھوٹ بولنے کی اجازت کے لیے ملاحظہ ہو امام غزالی: احیاء العلوم، دارالکتب العربیۃ الکبری، مصر، ۳: ۱۱۹—۱۲۱ اور امام نووی: ریاض الصالحین، باب بیان مایجوز من الکذب۔ غیبت کے جائز مواقع کے سلسلے میں ملاحظہ ہو ریاض الصالحین: باب بیان ما یباح من الغیبة۔

حسن ہیں جو خدا کی رضا کے لیے کیے جائیں۔ لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ اگر نیت درست ہو تو اعمال بھی لازماً صحیح ہوں گے نیت کی صحت کے ساتھ عمل کا اخلاقی اصولوں کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ اس دوسری شرط کی ایک شق یہ بھی ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، کہ عمل اپنے نتائج اور عواقب کے اعتبار سے صائب اور حسن ہو۔ رضائے الٰہی کے صحیح معنی اور عام اخلاقی محرکات سے اس کا تعلق وغیرہ ایسے سوالات ہیں جو اگرچہ قرآن و سنت کے اخلاقی نظریہ کے فہم کامل کے لیے نہایت ضروری ہیں مگر ان پر گفتگو کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

اعمال کی ذمہ داری کے بارے میں قرآن مجید کا نظریہ قابل تحقیق ہے۔ اشاعرہ کسی فعل حسن کے سلسلے میں انسان کو اس لیے ذمہ دار سمجھتے ہیں کہ شرع نے اس کے کرنے کا حکم دیا ہے معتزلہ انسان کو اس لیے ذمہ دار قرار دیتے ہیں کہ یہ عقل کا حکم ہے۔ دونوں گروہوں کے نظریات ان کے مابعد الطبیعاتی اور دینی تصورات سے اس قدر مربوط ہیں کہ آزادانہ طریقے سے اس سوال پر قرآن و سنت کا موقف متعین نہیں کیا جاسکا ہے۔ بظاہر قرآن مجید کی آیات دونوں ہی خیالات کی تائید کرتی ہیں اور غالباً صحیح نظریہ ان دونوں نظریات کا امتزاج ہوگا۔ ایسی آیات تو بے شمار ہیں جن میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں اور فلاں عمل کو واجب قرار دیا ہے اور فلاں فلاں عمل یا شے کو حرام کردیا ہے۔ دوسرے نظریہ کی تائید میں یہ آیت بہت واضح ہے «ولا أقسم بالنفس اللوامة» (٢:٧٥) نفس لوامہ یا ضمیر کے وجود کی تصدیق سے یہ بات لازم آتی ہے کہ انسان کے اندر ایک قوت ایسی ہے جو نہ صرف شر کے ارتکاب پر ملامت کرتی ہے بلکہ خیر کا حکم بھی دیتی ہے۔ مذکورہ بالا آیت کے چند آیات کے بعد ہی یہ آیت ملتی ہے «بل الانسان علی نفسه بصیرة ولو القیٰ معاذیره» (انسان اپنے نفس پر آپ سمجھ بوجھ رکھتا ہے اگرچہ وہ اپنے اوپر طرح طرح کے بہانوں کے پردے ڈال لیتا ہے)

خیر و شر صائب وغیر صائب کے علم کے بارے میں بھی قران مجید کا نقطۂ نظر اشاعرہ اور معتزلہ کے نظریات کے درمیان معلوم ہوتا ہے۔ حُسن و قبح کے علم کا انحصار نہ تو محض شرع پر ہے اور نہ عقل ہی ان کے ادراک کے لیے کافی ہے۔ قرآن و سنت کی واضح تعلیمات کی موجودگی میں اشاعرہ کے اس نظریہ کی تائید کی ضرورت نہیں ہے کہ بعض حسن و قبح کا علم شرع سے ہوتا ہے۔ مگر معتزلہ کی اس رائے کے حق میں کہ بعض حسن و قبح کا علم عقل سے ہوتا ہے صرف ایک آیت پیش کی جاری ہے :

و نفس و ما سوّٰها فألهمها فجورها و تقوٰها۔

قسم ہے (انسان کے) نفس کی کہ اسے درست بنایا اور اس کو اس کی نیکی اور بدی الہام کردی،

ایک حدیث بھی اس نظریہ کی تائید میں بہت واضح ہے :

یاوابصة استفت قلبك و استفت نفسك البر ما اطمأن الیه القلب و اطمأنیت الیه النفس و الاثم ماحاك فی صدرك و تردد فی النفس وان افتاك الناس۔

[مسند احمد ابن حنبل ٤ : ٢٢٨]

رسول اللہ صلعم نے فرمایا اے وابصہ ! اپنے دل سے پوچھا کر اور اپنے نفس سے فتوی لیا کر۔ نیکی وہ ہے جس سے دل اور نفس میں طمانیت پیدا ہو اور گناہ وہ ہے جو دل میں کھٹکے اور نفس کو ادھیڑ بن میں ڈال دے اگرچہ لوگ تجھے اس کا کرنا جائز ہی کیوں نہ بتائیں۔

ان دونوں نظریات کی تطبیق کے لیے یہ حدیث قابل غور ہے :

ابن مسعود کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے ایک مثال بیان کی ہے۔ ایک راستہ سیدھا ہے اور اس کے دونوں طرف دیواریں ہیں اور دیواروں میں کھلے ہوئے دروازے ہیں، اور دروازوں پر

پردے پڑے ہوئے ہیں اور راستہ کے سرے پر ایک داعی کھڑا ہوا ہے جو پکار کر کہتا ہے سیدھے راستہ پر چلے جاؤ اِدھر اُدھر منہ نہ کرو، اور اس داعی کے علاوہ ایک اور داعی ہے۔ جب کوئی بندہ ان دروازوں میں سے کوئی دروازہ کھولنا چاہتا ہے تو دوسرا داعی پکار کر کہتا ہے کہ افسوس ہے تجھ پر اس کو نہ کھول اگر تو اس کو کھولے گا اس کے اندر داخل ہوجائے گا۔ یہ مثال بیان کرکے رسول اللہ صلعم نے اس کی تفسیر اس طرح فرمائی۔ سیدھا راستہ تو اسلام ہے اور دیواروں کے دروازوں سے مراد وہ چیزیں ہیں جنھیں خدا نے حرام قرار دیا ہے اور ان کے پردوں سے مراد اللہ کے حدود ہیں اور وہ داعی جو راستے کے سرے پر کھڑا ہے قرآن ہے اور وہ دوسرا داعی اللہ کا واعظ ہے جو ہر مؤمن کے دل میں موجود ہے۔ [مشکوٰۃ : باب الاعتصام بالکتاب و السنۃ بحوالہ احمد، ترمذی، اور بیہقی]

انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے اس حقیقت کی وضاحت مختلف آیات میں کی گئی ہے :

کل نفس بما کسبت رھینۃ۔ [٧٤ : ٣٨] — ہر شخص اپنے اعمال کے بارے میں ماخوذ ہوگا۔

الیوم تجزی کل نفس بما کسبت لا ظلم الیوم انّ اللہ سریع الحساب۔ [٤٠ : ١٧] — آج ہر شخص کو اس کے کیے کا بدلا دیا جائے گا۔ آج (کسی پر) کوئی ظلم نہ ہوگا۔ اللہ تعالی بہت جلد حساب لینے والا ہے۔

انسانی ذمہ داری کے اس نظریہ کے خلاف بعض گروہوں نے قرآن مجید کی وہ آیات نقل کی ہیں جن میں خدا کی غیر محدود قدرت کا ذکر آیا ہے۔ مگر اس سلسلے میں دو باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں۔ یہ خیال کہ اللہ تعالی کی غیر محدود قدرت والی آیات انسانی ذمہ داری کی تائید کرنے والی آیات سے متضارب ہیں زیادہ سے زیادہ ایک استخراجی نتیجہ ہے

قرآن مجید نے اعمال انسانی کی ذمہ داری کبھی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کی ہے۔ دوسری بات یہ کہ جب کبھی انسانوں نے اپنے اعمال بد کی ذمہ داری خدا پر ڈالی ہے اور اس کے لیے خدا کے غیر محدود علم و قدرت کا سہارا لیا ہے تو اللہ تعالیٰ نے اس فعل کو ظن و تخمین اور افترا ہی قرار دیا ہے۔

سیقول الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما اشرکنا و لا آباؤنا و لا حرمنا من شیئ کذلك کذب الذین من قبلهم حتی ذاقوا بأسنا قل هل عندکم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن و ان انتم الا تخرصون۔
[۶ : ۱۴۹]

جن لوگوں نے شرک کا ڈھنگ اختیار کیا ہے وہ کہیں گے اگر اللہ چاہتا تو ہم اور ہمارے باپ دادا شرک نہ کرتے اور نہ کسی چیز کو (اپنی رائے سے) حرام ٹھیراتے سو (دیکھو) اسی طرح ان لوگوں نے بھی (سچائی کو) جھٹلایا تھا جو ان سے پہلے گذر چکے ہیں۔ یہاں تک کہ انہیں (بالآخر) ہمارے عذاب کا مزہ چکھنا پڑا۔ (اے پیغمبر) تم کہو کہ کیا تمہارے پاس علم کی روشنی ہے جسے ہمارے سامنے پیش کر سکتے ہو؟ اصل یہ ہے کہ تم پیروی نہیں کررہے ہو مگر وہم اور اٹکل کی اور تم اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو کہ بے سمجھے بوجھے باتیں بنانے والے ہو۔

قرآن و سنت کے اخلاق کے یہ چند بنیادی نکات ہیں۔ رسول خدا کی زندگی اس آئڈیل کی کامل تصویر تھی، آپ نے قرآن مجید کے اخلاقی اصولوں کو زندگی کے سارے شعبوں میں نافذ فرمایا۔ ذاتی زندگی ہو یا

سماجی، قومی مسائل ہوں یا بین‌الاقوامی آپ نے ان اصولوں پر ان کی نئی تشکیل کی۔ وہ افراد جو آپ کی رہنمائی اور تربیت میں اس عظیم اخلاقی تجربے سے گذرے ان کے اندر ایک تیز اخلاقی بصیرت پیدا ہوگئی جس کو اگرچہ اپنے نظریاتی مفروضات اور مضمرات کا بخوبی شعور نہ تھا لیکن وہ ایک طویل عرصہ تک زندگی کی اسلامی تشکیل کے لیے کافی ثابت ہوئی۔

اسلام جس تیزی کے ساتھ پھیلا اسی تیزی کے ساتھ مسلم معاشرے کو نئے نئے مسائل پیش آئے جو اسکی اخلاقی بصیرت کے لیے چیلنج تھے۔ دوسری اور تیسری صدی کے فقہاء نے ان مسائل کو بڑے کامیاب طریقے پر حل کیا۔ اس عمل میں اصحاب فقہ دھیرے دھیرے ان نظریاتی مفروضات سے واقف ہونے لگے جو ان کی اخلاقی بصیرت کی بنیاد میں تھے۔ ان نظریاتی مسائل کے شعوری فہم کی ضرورت بعض دوسرے عوامل کے نتیجہ میں بڑھتی گئی۔ جو لوگ نئے نئے اسلام لائے تھے وہ ان مسائل کو فراموش نہ کرسکتے تھے جنھوں نے انھیں صدیوں پر یشان رکھا تھا۔ وہ ان مسائل کا حل اسلام سے سے چاہتے تھے۔ نئے دین و عقیدہ سے گہری اور مخلصانہ وابستگی کے لیے اس کی قدروں اور اس کے آئڈیل کا بہتر فہم ضروری تھا۔ پھر دوسرے مذاہب کے جو لوگ اسلام نہیں لائے تھے یا اس کے مخالف تھے وہ اپنے آبائی دین پر قائم رہنے کے لیے اور اپنی مدافعت کے لیے اسلامی عقائد پر اعتراض کررہے تھے۔ اسلام کی اشاعت اور اس کے خلاف اعتراض کے جواب کے لیے بھی ضروری تھاکہ اسلامی فکر کے دوسرے گوشوں کی طرح اس کے اخلاقی اصول و نظریات کو بھی مدلل طریقہ پر پیش کیا جائے۔ مگر سب سے زیادہ اہم عامل یونانی علوم و فنون کی اشاعت ثابت ہوئی جس کے اثر سے عقلیت پسندی کا رجحان ترقی پاگیا اور اخلاقی مسائل کی قابل فہم توجیہ کی ضرورت شدید ہوگئی۔

مگر اخلاقی فکر کی تحریک جس فوری سبب سے ہوئی وہ سیاسی تھا۔ بنو امیہ نے اپنی حکومت کی توسیع اور استحکام کے لیے ظالمانہ طریقے اختیار کیے دشنامی عوام اور غالباً اپنے ضمیر کی ملامت سے بچنے کے لیے انھوں نے اپنے مظالم کو خدا کی مشیت اور اپنے کارناموں کو تقدیر ازلی قرار دیا[۹]۔ اس نظریہ کی مخالفت ہوئی۔ ایک گروہ نے انسانی ذمہداری اور آزادی ارادہ کا نظریہ پیش کیا اور اس کی اشاعت شروع کردی، مگر دونوں گروہوں کو اپنے فکر کی تنظیم میں کوئی نہ کوئی زحمت پیش آئی۔ اگر انسان اپنے اعمال کا ذمہدار ہے تو اس کا ارادہ آزاد ہونا چاہیے مگر کیا اس صورت میں خدا کی غیر محدود قدرت محدود نہیں ہوجاتی؟ یہ تھا وہ سوال جو آزادی ارادہ کے قائلین کو پیش آیا۔ لیکن اگر خدا کی قدرت ساری چیزوں پر حاوی ہے اور سب کچھ اس کے ارادہ اور قدرت سے ہوتا ہے تو انسان کو اپنے اعمال کا ذمہدار کیوں گردانا جائے؟ کیا اس سے عدل الٰہی کی نفی نہیں ہوتی؟ یہ تھا وہ سوال جسے ان لوگوں کو حل کرنا تھا جو خدا کی قدرت کو غیر محدود اور مطلق قرار دیتے تھے۔

آزادی ارادہ کے نظریہ کی تائید معتزلہ نے کی، اور خدا کی قدرت کو برملا محدود قرار دیا۔ انھوں نے اپنے خیالات جس زبان اور انداز میں بیان کیے وہ عامۃ المسلمین کے لیے تکلیف دہ ثابت ہوئے۔

ابوالحسن اشعری پہلے اعتزال کے پرجوش مبلغ تھے۔ بعد میں ان کو اس سے بے اطمینانی پیدا ہوئی جو اس حد تک بڑھی کہ ۳۰۰ ھ میں انھوں نے برسر عام اس سے اپنی براءت کا اظہار کیا اور اپنے نئے خیالات کی تبلیغ و اشاعت شروع کردی۔ مگر اشعری نے جن مسائل میں دلچسپی لی وہ عقائد سے متعلق تھے، اخلاقی مسائل کی طرف ان کی توجہ مبذول نہیں ہوئی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ ھ) وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے

(۹) Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, (London, 1953), p. 98–100

اخلاقی مسائل کی تنقیح کی اور اشعری اصولوں پر ان کا حل پیش کیا۔ بعد کو دوسرے ائمۂ اشاعرہ نے ان مسائل پر فکر کو آگے بڑھایا۔ ان میں امام‌الحرمین جوینی (م ۴۷۸ھ) اور امام غزالی نمایاں ہیں۔ جن اخلاقی مسائل سے متکلمین نے بحث کی وہ دو تھے۔ ایک یہ کہ اخلاقی اصولوں کے علم کا ذریعہ کیا ہے؟ شرع یا عقل دوسرا سوال یہ تھا کہ اخلاقی اصولوں کے علم کی پابندی کی بنیاد کیا ہے؟ مثال کے طور پر اگر ہمیں سچ بولنا چاہیے تو کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ہمیں اس کا حکم دیا ہے یا یہ ہے کہ سچ بولنا عقل کا فیصلہ اور حکم ہے؟ خیر اور اخلاقی آئڈیل سے متعلق متکلمین کے یہاں کوئی بحث نہیں ملتی۔ اگرچہ ان کی کتابوں میں رویت باری کے مسئلہ پر طویل بحثیں ضرور موجود ہیں لیکن یہ بحثیں اس نکتہ پر مرکوز تھیں کہ رویت باری کا امکان ہے یا نہیں؟ ان بحثوں کا تعلق اس بات سے کچھ نہ تھا کہ رویت باری اور سعادت انسانی میں کیا تعلق ہے۔

اخلاقی آئڈیل کے ارتقاء کے مطالعہ کے لیے ہمیں تصوف اور فلسفہ کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔ نئے حالات کے اندر ایک نیا آئڈیل وجود میں آرہا تھا۔ تیسری اور چوتھی صدی کے سیاسی اور سماجی حالات کا نقشا پہلے پیش کیا گیا ہے* ان حالات نے اخلاقی آئڈیل کے ارتقا کو بے حد متاثر کیا۔ قرآن مجید نے زندگی کا جو آئڈیل پیش کیا وہ بڑا متوازن تھا، اس میں ہر چیز کو مناسب مقام حاصل تھا، مگر ان بدلے ہوئے حالات میں یہ توازن باقی نہیں رہا۔ بعض پہلو زیادہ ابھر آئے اور بعض دب گئے۔ سماج سے گریز اور کنارہ کشی کو اس کے مسائل میں دلچسپی لینے کے مقابلے میں ترجیح دی گئی۔ زہد کا دائرہ وسیع ہوگیا،

(*) ملاحظہ ہو «چوتھی صدی ہجری میں عراق اور مغربی ایران کی معاشی، سیاسی اور معاشرتی حالت» مجلۂ علوم اسلامیہ (۳ : ۱) علی گڑھ، جون ۱۹۶۲

توکل علی اللہ کے غلط تصور نے بے عملی اور جمود کو تقویت دی اور حقیقت کی فکری جستجو اور مطالعہ و تفکر کو عمل و تجربہ کے مقابلہ میں برتر سمجھا گیا۔ عشق الٰہی کا نظریہ اسی دور میں پیدا ہوا جس کا حاصل یہ تھا کہ خدا کا ذکر اس کثرت سے کیا جائے کہ انسان اسکی یاد میں گم ہوجائے یہاں تک کہ اللہ کا وجدانی ادراک ما سوا کا احساس ہی مٹادے۔ دینی جذبے کی تسکین کے لیے عزلت کے گوشے تلاش کیے گئے، شر و فساد کے خلاف جہاد اس جذبہ کی تسکین کا اب ذریعہ نہیں رہا۔ دوسرا اہم عامل جس نے اس رجحان کو تقویت دی اور جس نے اس کے اظہار اور اشاعت میں بڑی خدمت انجام دی وہ یونانی فلسفہ تھا۔ یونانی فلسفہ کی بیشتر کتابیں سریانی سے عربی میں منتقل ہوئیں عیسائی مترجمین اور مصنفین نے جو ترجمے کے کام میں پیش پیش تھے اس آئڈیل کے ارتقاء میں اہم پارٹ ادا کیا۔

یونانی فلسفہ کے ان چند اہم نظریات پر ایک نظر ڈال لیجئے جنھوں نے اخلاقی آئڈیل کے ارتقاء پر گہرا اثر ڈالا۔ خدا کی حیثیت یونانی فلسفہ میں ایک مابعد الطبعیاتی تصور کی تھی جسے یاتو علت اول سمجھا گیا جو کائنات کی حرکت کو آغاز میں لانے کے لیے ضروری تھا، یا مصدر اول قرار دیا گیا جس سے سارا نظام وجود درجہ بدرجہ صادر ہوا۔ نو فلاطونی فلسفہ میں جو مسلمانوں پر صدیوں غالب رہا خدا عقل کی رسائی سے بلند، صفات سے عاری اور فوق العقلی وجدان کا موضوع تھا۔ انسان کی روح جو ذات واحد سے صادر ہوتی تھی موت کے بعد جسم سے علیحدہ ہوکر پھر اپنے مصدر کو لوٹ جاتی تھی۔ روح کا اپنے مصدر کی طرف رجوع اور اس سے اتصال آخری مقصد تھا۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے سب سے پہلے انسان کو اپنے نفس کی تطہیر کرنی چاہیے تھی۔ مادی آلائشوں سے پاکی اور خدا کی ذات میں تفکر اس کے لیے ضروری تھا۔ یونانی فلسفہ میں خدا کی ذات قانون کا مصدر نہ تھی، اور نہ ہی عبادات کا موضوع خدا، وحی وھدایت سے بلند تھا۔ وہ نہ محتسب تھا اور نہ مجازی۔

روح کا تصور یونانی فلسفہ میں یہ تھا کہ روح ایک غیر مادی جوہر ہے جو جسم سے نہ صرف بالکل مختلف ہے بلکہ اس سے متضاد اور متضارب بھی ہے۔ بعد میں جسم اور روح کا تضاد نمایاں اور وسیع ہوتا چلا گیا۔ بالآخر جسم کے خلاف ایک شدید نفرت پیدا ہوگئی۔ فرفو ریوس کو اپنے جسم سے اس قدر نفرت تھی کہ اس نے خود کشی کرنے کا ارادہ کرلیا مگر اس کا استاد افلاطین (Plotinus) مانع آیا۔ اس نے اسے یہ سمجھایا کہ جسم روح کے لیے ایک تربیت گاہ کی بھی حیثیت رکھتی ہے جس سے گذرے بغیر وہ ترقی و کمال تک نہیں پہنچ سکتی۔ جسم فی الحقیقت ایک ناگزیر شر ہے[۱۰]۔

افلاطون اور ارسطو سماج کے مسائل میں بہت دلچسپی لیتے تھے ان کے فکر میں انسان کی سماجی زندگی اس کی ذاتی زندگی کے مقابلہ میں زیادہ اہم تھی۔ سماج کی یہ اہمیت بعد کے رواقی اور لذتی فکر میں قائم رہی مگر نو فلاطونی فلسفہ میں سماج کی اہمیت گھٹتی چلی گئی۔ بالآخر نوبت سماج سے بے تعلقی اور بیزاری تک پہنچی۔

سقراط نے علم کو عقل اور فضیلت کو علم کا شعبہ قرار دیا، یہ دونوں بنیادی نظریات قدرے ترمیم کے ساتھ یونانی فلسفہ کی پوری تاریخ میں نظر آتے ہیں، سقراط نے حواس کی اہمیت جس طرح گرائی اس کی تلافی پھر نہیں ہوئی۔ افلاطون نے فلسفہ کا آئڈیل پیش کیا کہ انسان اپنے غیر عقلی وجود کو فنا کردے۔ نو فلاطونی فلسفہ میں عقل کی جگہ وجدان نے لےلی۔ جس کے نتیجے میں فلسفہ تصوف کی ایک قسم بن گیا، اور حقیقت کی عقلی جستجو کی جگہ «ذات واحد» کا وجدانی عرفان مقصد قرار پایا۔

یونانی اخلاقیات کا مرکزی تصور خیر کا تصور تھا۔ فرض کا تصور اس میں سرے سے موجود نہیں تھا اس میں نہ تو کوئی الہامی ضابطہ

(۱۰) Alice Zimmeru, : *The Letter of Porphyry to Marcella*, (London, 1896), p. 27, 35.

اخلاق تھا اور نہ ھی خدا کے سامنے جواب دھی کا کوئی خیال. فضیلت خیر اعلی یا سعادت کے حصول کا ذریعہ تھی. ابتداء میں سعادت انسان کی ھمہ جہتی ترقی و تکمیل کے ھم معنی تھی لیکن فلاسفہ کے نزدیک سعادت عقل کی تکمیل قرار پائی کیونکہ عقل ھی انسان کا ما بہ الامتیاز تھی اور حقیقی انسانیت اسی سے عبارت تھی. عقل کے دو پہلو تھے، نظری اور عملی لیکن نظری عقل کو عملی عقل پر فوقیت حاصل تھی. عملی زندگی حقائق عقلی کی تحصیل کا ذریعہ تھی. ما بعد الطبیعیات علم کی منتہا تھی اور اس کی تحصیل زندگی کی آخری غایت. فضیلت کے درجات تھے جن میں فضائل عقلی کو بلند ترین درجہ حاصل تھا. نو فلاطونی اخلاقیات میں فضائل کی صعودی ترتیب یہ تھی: سیاسی، تطہیری Carthatic، عقلی اور Paradigmatic یعنی ذات واحد میں فکری محویت اور استغراق[۱۱].

یونانی فلسفے کے یہ وہ اھم نظریات ھیں جنھوں نے مسلمانوں کے اخلاقی فکر کو بےحد متاثر کیا. تیسری اور چوتھی صدی کے حالات میں جن کا ذکر پہلے آیا ھے اس فلسفے کی اثر انگیزی کی توجیہ کی ضرورت نہیں. ایک طرف اخلاقی آئڈیل کی تشکیل کے لیے حالات بڑے سازگار تھے دوسری طرف اس تشکیل کے لیے جن تصورات اور فکری آلات کی ضرورت تھی انھیں یونانی فلسفے نے مہیا کردیی.

متکلمین کے اخلاقی تصورات :

ھم اوپر ذکر چکے ھیں کہ اخلاقی فکر کا آغاز انسانی ذمہ داری کے سوال سے ھوا. آزادی ارادہ کے اولین علمبردار وہ تھے جنھیں، قدریہ، کہا گیا ان کے فکر کی اشاعت بعد میں معتزلہ نے کی. معتزلہ نے آزادی ارادہ کے مضمرات واضح کرنے میں جرأت دکھائی. اگر انسان اپنے ارادہ کا مالک ھے اور اپنے اعمال کی حقیقی علت وھی ھے یا ان کے الفاظ

(۱۱) Thomas whittaker, *The Neo-Platonists*, (Cambridge, 1928), pp. 91—49.

میں وہی ان کا خالق ہے[١٢] تو ظاہر ہے کہ خدا کی قہرت غیر محدود نہیں رہ جاتی۔ معتزلہ کا خیال تھا کہ خدا کی قدرت کو محدود کیے بغیر نہ تو انسانی ذمہ داری اور مسئولیت کو بچایا جاسکتا ہے اور نہ ہی خدا کے عدل و انصاف کو[١٣]۔ قدریہ کے مخالفین کو، جبریہ، کہا گیا۔ یہ لوگ خدا کی غیر محدود قدرت کو محدود کرنے کے لیے تیار نہ تھے اور آزادی ارادہ کے منکر تھے۔ مگر اعمال کی ذمہ داری اور خداکے عدل کے مسئلہ کا کوئی حل انھوں نے پیش نہیں کیا[١٤]۔

اشاعرہ نے کسب کا نظریہ پیش کیا جس سے ان کا مقصد ایک طرف خدا کی غیر محدود قدرت اور عدل کو محفوظ کرنا تھا اور دوسری طرف آزادی ارادہ اور انسانی ذمہ داری کو باقی رکھنا تھا۔ ان کے خیال میں انسان اپنے اعمال کا خالق نہیں تھا۔ اسے اختیار و ارادہ کی آزادی ضرور حاصل تھی لیکن اختیار و ارادہ کی قوت بھی اللہ تعالی کی تخلیق کردہ تھی انسان ان کا خود خالق نہیں تھا۔ انسان اپنے اعمال کا ذمہ‌دار اس لیے تھا کہ وہ ارادہ اور اختیار کا مالک تھا اس نظریہ کی بنا پر خدا کا عدل بھی مجروح نہیں ہوتا تھا۔ اور چونکہ ہر چیز اورہر فعل کا خالق خدا ہے اس لیے اسکی قدرت محدود بھی نہ ہوتی تھی[١٥]۔

(١٢) شہرستانی : کتاب الملل و النحل ص ٦٢، شائع کردہ محمد بن فتح اللہ، الازہر مصر، ١٩٤٧؛ زہوی حسن جار اللہ : المعتزلہ : ٩٢، ٩٧، ٩٩ قاہرہ ١٩٤٧ء۔

(١٣) شہرستانی : الملل و النحل ص : ٦٢

و اتفقو علی ان العبد قادر خالق لافعالہ خیرھا و شرھا مستحق علی مایفعلہ ثوابا و عقابا فی الدار الآخرۃ و الرب تعالیٰ منزہ ان یضاف الیہ شر و ظلم و فعل ھو کفر و معصیۃ لانہ لو خلق الظلم کان ظالما کما لو خلق العدل کان عادلا۔

(١٤) ایضاً : ١٣٣، الأشعری : مقالات الاسلامیین، استانبول، ١٩٢٩، (١ : ٢٧٩)

(١٥) شہرستانی : الملل و النحل : ١٥٦؛ شہرستانی : نہایۃ الاقوام، آکسفورڈ، ٦٧ : ٧٨ الغزالی : الاقتصاد فی الاعتقاد، مصر ١٣٢٧ھ، ٣٧ ـ ٤٠

عدل الٰہی اور قدرت الٰہی میں توافق کا مسئلہ شر کے وجود کے ضمن میں بھی اُٹھتا ہے معتزلہ اول تو اس کے انکاری تھے کہ خدا شر کا خالق ہوسکتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ کسی معصوم کو مبتلائے عذاب کرتا ہے. اشاعرہ خدا ہی کو خیروشر کا خالق سمجھتے تھے وہ مثال کے طور پر معصوم انسانوں کی مصیبت کو اسی کی طرف سے سمجھتے تھے. معتزلہ شر اور تعذیب معصوم کو خدا کی طرف منسوب کرنے سے اس لیے انکار کرتے تھے کہ یہ بات ان کے خیال میں خدا کی معقولیت اور عدل کے منافی تھی. اگر بالفرض کوئی معصوم مبتلائے تکلیف ہو بھی تو ان کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ پر اسکی تلافی دوسری دنیا میں لازم ہے[۱۶]. اشاعرہ ہر طرح کے شر کو من اللہ سمجھتے تھے چنانچہ انہوں نے عدل کے تصور ہی کو چیلنج کیا. ان کے خیال میں عدل وہ نہیں ہے جو ہماری عقل بتائے بلکہ وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کرے[۱۷]. معتزلہ عدل کو ایک عقلی تصور سمجھتے تھے ان کے خیال میں خدا کی طرف عدل کی نسبت اسی معنی میں ہوتی ہے جس معنی میں وہ انسان کی طرف ہوتی ہے. نہ صرف یہ کہ خدا کے اعمال و عقل انسانی کے مطابق ہوتے ہیں بلکہ انہیں لازماً مطابق ہونا چاہیے. خدا عقل کے اصولوں کا ویسا ہی پابند ہے جیسا کہ کوئی دوسرا صاحب عقل.

اس اختلاف سے دو اہم اخلاقی مسائل پیدا ہوتے. ایک یہ کہ اخلاقی معلومات کا ذریعہ کیا ہے، عقل یا شرع؟ اور دوسرا سوال یہ کہ اخلاقی ذمہ داری (Obligation) کی بنیاد کیا ہے؟ ان سوالات نے بڑی اہمیت اختیار کرلی کیوں کہ ان کے ساتھ بعض دوسرے اہم مسائل وابستہ تھے جن میں سے ایک مسئلہ نبوت کی ضرورت اور جواز کا تھا. اگر عقل خیر و شر کے ادراک کے لیے بالکل کافی ہو تو وحی کی ضرورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے ؟

---

(۱۶) الاشعری : مقالات الاسلامیین (۱ : ۲۵۳ - ۲۵٤)
(۱۷) شہرستانی : الملل و النحل (۱٦۷، ۵۸)

معتزلہ کے پاس ان دونوں سوالات کا جواب ایک تھا عقل۔ حسن ان کی تنقیح کے مطابق تین معنوں میں بولا جاتا تھا۔ ایک وہ جس میں نماز، روزہ، اور دوسرے دینی فرائض حسن کہے جاتے تھے۔ دوسرا وہ جس میں حسن سے مفید اور مسرت بخش امور مراد لیتے تھے۔ اور تیسرا وہ جس میں عدل، شکر اور سخاوت کو حسن کہا جاتا تھا۔ معتزلہ کو یہ تسلیم تھا کہ پہلے معنی میں حسن کے علم کے لیے شرع ضروری ہے[۱۸]۔ حسن بھی دوم و سوم کے علم کے لیے جس میں اخلاقی حسن بھی آتا ہے عقل بالکل کافی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ عقل بالکل کافی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ عقل ہمیں بتاتی ہے کہ شکر اور سچائی وغیرہ حسن ہیں اور ناشکری اور جھوٹ وغیرہ قبح ہیں، ان کے حسن کا علم شرع سے نہیں ہوتا۔ شرع صرف اس علم کی تصدیق کرتی ہے جو عقل سے حاصل ہوتا ہے۔ معتزلہ اس خیال کو اس طرح ادا کرتے تھے۔

اشیاء اور افعال فی نفسہ حسن یا قبیح ہوتے ہیں اور ان کے حسن و قبح کا ادراک عقل کرتی ہے[۱۹]۔ اس قول کے یہ معنی تھے کہ خیروشر کلیۃً عقلی (Rational) ہیں۔ لیکن یہ سوال کہ خیروشر کے کیا معنی ہوتے ہیں یا اخلاقی طور پر حسن ہونے کا مفہوم کیا ہے ؟

اس دور میں جس کے اخلاقی فکر کا جائزہ ہمارے پیش نظر ہے۔ اب تک پیدا نہیں ہوا تھا۔ غزالی سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے یہ سوال اٹھایا[۲۰] مگر وہ پانچویں صدی کے ہیں۔ معتزلہ کا یہ بھی خیال تھا کہ عقل ہی اخلاقی ذمہ داری کا مصدر ہے یعنی یہ کہ عقل حسن و قبح کا علم ہی نہیں دیتی بلکہ حسن کے انجام دینے اور قبح سے اجتناب کرنے کا حکم بھی دیتی ہے۔ مختصر یہ کہ اخلاقی ذمہ داری (وجوب) عقلی ہے اور

(۱۸) الغزالی : المستصفیٰ (۱ : ۵۶) المطبعۃ الامیریہ، بولاق ۱۳۲۲ھ،
(۱۹) ایضاً (۱ : ۵۷) ؛ الاشعری : مقالات الاسلامیین (۲ : ۳۵۶) شہرستانی: نہایۃ الاقدام ص ۳۷۱
(۲۰) الغزالی : المستصفیٰ (۱ : ۵۶)

عقل کے احکامات ہر ذی عقل ذات پر واجب ہیں۔ معتزلہ کے اس نظریہ کا ایک لازمہ یہ تھا کہ شرع کے پہنچنے سے پہلے انسان اپنے اعمال کے لیے جوابدہ ہوتا ہے[۲۱]۔

معتزلہ نے اخلاقی مسائل میں عقل کے کافی ہونے کے جو دلائل دیے ہیں وہ مختصراً یہ ہیں۔ اخلاقی فضائل مثلاً شکر کا حسن ہونا۔ ہم ضرورۃً جانتے ہیں۔ انسان خواہ وہ وحی و الہام سے آشنا ہوں یا نہ ہوں، اس میں یقین رکھتے ہوں یا اس کے منکر ہوں بالعموم ان فضائل کے حسن ہونے کے قائل ہیں جب بھی کوئی مقصد صائب اور غیر صائب دونوں طریقوں سے یکساں حاصل ہوسکتا ہے تو انسان نمایاں طور پر محسوس کرتا ہے کہ اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ صائب طریقہ ہی کو اختیار کرے۔ اگر اعمال کا حسن عقل سے معلوم نہ ہوسکتا تو ایک سچے نبی اور ایک جھوٹے متنبی میں فرق کرنا ناممکن ہوتا۔ اس آخری استدلال کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شرع کی اتباع اور اطاعت کی ذمہ‌داری بھی بالآخر عقلی ہے[۲۲]۔

اشاعرہ کو یہ تسلیم تھا کہ حسن بمعنی دوم عقلی ہے[۲۳]۔ مگر حسن بھی اول و سوم (دینی اور اخلاقی) کے علم کو وہ عقلی تسلیم نہیں کرتے تھے، درحقیقت وہ ان دونوں معنی میں کوئی امتیاز ہی نہیں کرتے تھے۔ ان کے خیال میں افعال اور اشیاء کا حسن و قبح ذاتی نہیں ہوتا۔ کوئی چیز حسن ہے تو اس لیے ہے کہ شرع نے اس کے کرنے کا حکم دیا ہے۔ بالفاظ دیگر شرع حسن و قبح کی اطلاع دینے والی نہیں بلکہ خالق ہے۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ ہے کہ اخلاقی ذمہ داری عقلی نہیں ہوسکتی کیونکہ جب تک کہ شرع کا حکم کسی کو نہ پہنچے اس وقت تک وہ نہ صرف

---

(۲۱) شہرستانی: الملل و النحل: ۷۴، ۸۴، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۲۰

(۲۲) باقلانی: التمہید ص ۱۰۷ شائع کردہ محمد الکردی اور محمد عبدالہادی ابو ریدہ، قاہرہ، ۱۹۴۷۔

(۲۳) الغزالی: المستصفیٰ (۱: ۵۶ ـ ۵۷)

ذمہ‌دار نہیں ہوتا، بلکہ کسی چیز کے حسن و قبح کا علم بھی اس کو نہیں ہوتا۔

باقلانی (م ۴۰۳ ھ) نے معتزلہ کے دلائل کی تردید میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے: حسن و قبح کا علم بدیہی نہیں ہے ورنہ اختلاف ہی نہ ہوتا، عمومی بھی نہیں ہے کیونکہ خیر و شر کے بارے میں انسانوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے اور بسا اوقات متضاد خیالات ملتے ہیں۔ حسن و قبح کا علم عقلاً ضروری بھی نہیں ہے کیونکہ ضروری ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ جن مقدمات سے یہ علم مستخرج ہو وہ بدیہی ہوں۔ اور ایسا ہے نہیں۔ یہ بات کہ جب حسن اور غیر قبیح دونوں ہی اعمال سے مقصد یکساں طور پر حاصل ہوتا ہے تو انسان حسن کو ترجیح دیتا ہے تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوسکتی ہے کہ انسان قبیح کا ارتکاب کرکے سماج کی ملامت مول نہیں لینا چاہتا۔ یا حسن کو انجام دینے سے اس کا مقصد تعریف حاصل کرنا ہوتا ہے یا وہ اس لیے کار حسن کرتا ہے کہ کسی وحی میں یقین رکھتا ہے یا اس کے زیر اثر ہوتا ہے۔ باقلانی کے خیال میں کوئی اور صورت اس حقیقت کی توجیہ کی نہیں ہے۔ معتزلہ کی آخری دلیل کے جواب میں باقلانی کا خیال ہے کہ نبی کی پہچان کی حقیقی دلیل اس کے معجزات ہوتے ہیں[۲۴]۔

اشاعرہ اور معتزلہ کے انتہا پسند خیالات کے برخلاف ایک درمیانی مکتب فکر ابو حنیفہ اور ان کے شارح اور مفسر ابو منصور ماتریدی کا ہے۔ یہ مکتب فکر اخلاقی اصولوں کے علم کے مسئلہ میں معتزلہ کے ساتھ ہے لیکن اخلاقی وجوب کے مسئلہ میں اشاعرہ کا ہم نوا ہے[۲۵] اس کے خیال میں دونوں سوالات ایک دوسرے پر منحصر نہیں ہیں۔

---

(۲۴) باقلانی: التمہید، ص ۱۱۴، شہرستانی: الملل والنحل، ص ۱۶۸

(۲۵) ابو علی محمد بن نظام الدین انصاری: فواتح الرحموت بر حاشیہ المستصفی، (۲۵—۲۶) ابوعذبہ: الروضۃ البہیۃ، (۳۴—۳۹) حیدر آباد،

فلسفیانہ اخلاقیات :

جب ہم کلامی اخلاقیات سے فلسفیانہ اخلاقیات کی طرف رجوع کرتے ہیں تو نہ صرف اخلاقی مسائل ہی بدلے نظر آتے ہیں بلکہ اصطلاحات بھی نئی ہوتی ہیں متکلمین حسن کو خیر اور صائب کے معنی میں استعمال کرتے تھے جن کے درمیان وہ کوئی تمیز نہیں کرتے تھے اور قبیح کو شر اور غیر صائب کے معنی میں استعمال کرتے تھے اور وجوب کا لفظ اخلاقی ذمہ داری کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے بولتے تھے . فلسفیانہ اخلاقیات میں ان الفاظ کی جگہ خیر ، فضیلت اور سعادت اور ان کے مخالف الفاظ مروج ملتے ہیں . فلسفیانہ اخلاق کا مرکزی مسئلہ خیر کا مسئلہ تھا عموماً بحث خلق کے تصور کی وضاحت سے شروع ہوتی ہے جو اخلاقی تصورات کا موضوع ہے . خلق کی دو قسمیں کی جاتی ہیں ایک خیر دوسرے شر . خلق کا خیر یا شر ہونا نفس کے قوی کے باہمی تعامل کی نوعیت پر منحصر ہوتا تھا۔ فضیلت اچھے خلق سے عبارت تھی لیکن فضیلت کا تصور خلق تک محدود نہیں رہتا تھا بلکہ عقل کے کمال پر بھی صادق آتا تھا بشرطیکہ وہ مستقل ہو سعادت فاضلانہ افعال پر مشتمل ہوتی تھی۔ اور ہر طرح کے خیر کا جامع تھی۔ لیکن سعادت کی آخری قسم وہ تھی جو فلسفی کو حاصل ہوتی تھی یعنی جو عقل اور بالخصوص عقل نظری کی تکمیل سے عبارت تھی۔ مسلمانوں کے فلسفیانہ اخلاقیات کا یہی عام نقشا تھا ۔

فلسفیانہ اخلاقیات کے مطالعے کے لیے ہمیں کندی (م ۲۶۰ ھ)۔ سے ابتدا کرنی چاہیئے . کندی ابتداء میں اعتزال کا حامل تھا۔ بعد میں کلام سے فلسفہ کی طرف رخ کیا ، اور یونانی علوم کی کتابوں کے مطالعہ ، ترجمہ اور تشریح میں مصروف ہوگیا۔ فلسفہ میں ما بعد الطبعیات اور نفسیات اس کے اہم موضوعات تھے۔ اخلاق میں کندی نے ایک رسالہ « دفع الاحزان » کے نام سے لکھا ہے جس میں حزن و غم کے وجوہ اور ان کے دور کرنے کے عملی طریقوں کی نشاندھی کی ہے . کندی نے نفس کا جو نظریہ پیش

کیا وہ اخلاقیات کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کا نظریہ نفس بعد کے نفسیاتی اور اخلاقی فکر دونوں کے لیے اہم بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مختصراً یہ ہے:

نفس ایک بسیط روحانی جوہر ہے۔ اس کی حقیقت ربانی ہے۔ خدا سے اس کا صدور اس طرح ہوا ہے جس طرح کہ سورج سے روشنی نکلتی ہے[۲۶]۔ نفس مادی جسم سے نہ صرف کلیۃً مختلف ہے بلکہ متضاد بھی ہے۔ اس کی ایک نمایاں وجہ یہ ہے کہ نفس جسم کی خواہشات پر پابندی اور قیود عائد کرتا ہے[۲۷]۔ اس تاریک دنیا میں نفس جب جسم سے متصل ہوتا ہے تو جسم کی ضروریات اور خواہشات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا، اس تاثر کے نتیجہ میں عقل کے علاوہ شہوت اور غضب کی قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ عقل، شہوت اور غضب کو بادشاہ، خنزیر اور کتے سے بالترتیب تشبیہ دی جاسکتی ہے[۲۸]۔ انسان فضیلت کی تحصیل اس وقت کرتا ہے جب کہ عقل کی حکمرانی بقیہ دونوں قوتوں پر مکمل ہوتی ہے۔ انسان کا آخری کمال تفکر میں ہے جس کا موضوع اعلیٰ خدا کی ذات ہے۔ خدا کا حقیقی علم صرف اس نفس کو حاصل ہوسکتا ہے جو آلائشوں سے پاک ہو[۲۹]۔ اخلاق فلسفیانہ کمال کے لیے ناگزیر شرط اور ذریعہ ہے۔ کمال کا انتہائی درجہ اس وقت حاصل ہوگا جب کہ روح جسم سے الگ ہوکر عالم روحانی میں داخل ہوجائے گی جہاں اسے خدا کا دیدار ہوگا[۳۰] یہ کمال انسانی کی معراج ہے۔ یہاں پہنچ کر انسان پر سارے

(۲۶) رسائل الکندی الفلسفیہ (۱۹۵۰) (۱: ۲۷۳) شائع کردہ ابوریدہ، مطبعۃ الاعتماد، مصر۔

(۲۷) ایضاً: ۲۷۳

(۲۸) ایضاً: ۲۷٤

(۲۹) ایضاً: ۲۷٦، ۲۷۸

(۳۰) ایضاً: ۲۷٤، ۲۷٦

حقائق اس طرح منکشف ہوں گے جیسے کے وہ علم الہی میں ہیں[۳۱]۔ حقائق روحانیہ کا یہ انکشاف انتہائی مسرت انگیز ہوگا[۳۲]۔

« دفع الاحزان » میں کندی نے حزن و غم کے اصل سبب کی نشاندھی کی ہے۔ انسان کو رنج و الم اس لیے ہوتا ہے کہ وہ مادی چیزوں سے محبت کرتا ہے اور ان کے حصول میں پریشان رہتا ہے لیکن مادی چیزیں فاسد ہونے والی ہیں۔ ان کے بجائے اگر انسان ہمیشہ رہنے والی روحانی چیزوں کی خواہش کرے اور انہیں محبوب رکھے تو وہ کبھی حزن و یاس سے دو چار نہ ہوگا[۳۳]۔ روحانی حقائق کے حصول ہی میں انسان کی حقیقی سعادت ہے۔ موت کا خیال بھی اکثر آدمیوں کے لیے پریشانی اور غم کا باعث ہوتا ہے اس کی وجہ موت کی حقیقت سے ناواقفیت ہے۔ اگر انسان یہ جان لے کہ موت سعادت ابدی کے لیے فتح باب کا حکم رکھتی ہے تو انسان اس کے خیال سے رنجیدہ اور غمگین نہ ہوگا[۳۴]۔

فارابی (م ۳۳۹ ھ) کی دلچسپی کے اہم ترین موضوعات منطق، مابعد الطبیعیات اور سیاسیات تھے۔ فارابی نے ارسطو کی *Nicomachean Ethics* شرح لکھی تھی۔ مگر اخلاق کے موضوع پر اس کی کوئی مستقل تصنیف نہیں ہے۔ اس کے اخلاقی نظریات اس کی سیاسی کتابوں سے مستخرج کیے جاسکتے ہیں جن میں « آراء اهل المدينة الفاضلة » « السياسة المدنية » « تحصيل السعادة » اہم ہیں اس کی « التنبيه علىٰ سبيل السعادة » بھی اس سلسلے میں اہمیت رکھتی ہے، اگرچہ « تحصيل السعادة » اور « التنبيه على سبيل السعادة » دونوں کا موضوع سعادت کی تحصیل ہے لیکن دونوں میں ایک فرق نمایاں ہے۔ «تحصیل» میں ریاست اور معاشرہ کی سعادت زیر بحث ہے « التنبیہ » میں فرد کی سعادت پیش نظر ہے۔

---

(۳۱) رسائل الکندی: الفلسفه ص ۲۸۵، ۲۷۶

(۳۲) ایضاً : ۶۷۷

(۳۳) ایضاً : ۲۱ (۳۴) ایضاً : ۲۲ ـ ۲۳

کندی کا نظریہ روح یکسر نو فلاطونی ہے۔ فارابی، نو فلاطونی اور مشائی نظریات کو ملانے کی کوشش کرتا ہے۔ فارابی اس مشائی نظریہ سے ابتدا کرتا ہے کہ جسم اور نفس میں مادہ اور صورت کا تعلق ہے[۳۵]۔ پھر وہ نفس اور عقل کے تعلق کو بھی مادہ اور صورت کا تعلق قرار دیتا ہے۔ نفس روح کی تکمیل ہے اور عقل نفس کا کمال۔ مگر یہاں ایک فرق ملحوظ رہنا چاہیے۔ نفس جسم کی ترقی سے وجود میں آتا ہے مگر عقل، عقل فعال سے صادر ہو کر نفس سے متصل ہوتی ہے[۳۶]۔ بعد کی کتابوں میں فارابی نفس کو مادہ سے الگ ایک روحانی جوہر قرار دیتا ہے، اور جسم اور نفس کے تعلق کو نو فلاطونی طریقے پر خارجی قرار دیتا ہے[۳۷] مگر اس نظریہ میں نفس کو عقل سے ممتاز کرنا دشوار ہے بہر حال نفس اور جسم کا جو بھی تعلق ہو اتنا طے ہے کہ موت کے بعد جو نفس کے عمل کے انقطاع سے عبارت ہے عقل جہاں سے آئی تھی وہاں لوٹ جاتی ہے۔ موت کے بعد عقل کا فعل کس طرح باقی رہتا ہے یہ بات واضح نہیں ہوتی۔ مگر یہ کہ ایسا ہوتا ہے اور عقل، عقل فعال میں ضم نہیں ہوجاتی۔ فارابی کے فکر میں اس مسئلہ پر کوئی ابہام نہیں ہے۔

کندی اور فارابی میں ایک اور فرق ہے۔ کندی افلاطون کی پیروی میں روح کی تین قوتیں بتاتا ہے۔ شہویہ، غضبیہ اور ناطقہ۔ لیکن فارابی ارسطو کی اتباع کرتا ہے۔ فارابی نے مختلف کتابوں میں نفس کی جو قوتیں گنائی ہیں ان میں کس قدر اختلاف ہے۔ عام طور پر پانچ قوتیں بیان کی ہیں: غذائیہ، حاسہ، متخیلہ، ناطقہ اور نزوعیہ[۳۸]۔ نزوعیہ ہر خیر و شر کا ارادہ کرتی ہے، خواہ اس فعل کا تعلق حس سے ہو یا تخیل سے یا عقل

---

(۳۵) آراء اهل المدينة الفاضلة، ۲۵، ۲۸، ۳۹

(۳۶) السياسيات المدنيه ص ۴۳ حیدرآباد۔

(۳۷) اثبات المفارقات ص ۷ حیدرآباد، التعلیقات، ص ۱۲ حیدر آباد،

(۳۸) المدينة الفاضلة، ۴۷—۴۹ مطبعة النيل، مصر،

سے[۳۹]۔ ان ساری قوتوں میں وہی تعلق ہے جو مادہ اور صورت میں ہوتا ہے غذائیہ اولین مادہ ہے اور عقل آخری صورت مگر نزوعیہ دوسری قوتوں کے اندر اس طرح جاری و ساری ہے، جیسے گرمی آگ میں[۴۰]۔ نفس کی قوتوں میں درجہ بندی ہے۔ عقل ان میں سب سے بلند اور سب کا حاکم ہے اور وہی ساری قوتوں کی علت غائی ہے، وہی ان کی وہ انتہائی صورت ہے جس میں ان کی تکمیل ہوتی ہے۔ اور عقل ہی وہ مقصود ہے جس کے لیے انسان پیدا کیا گیا ہے[۴۱]۔ انسان کا خیر اعلی یا سعادت قصوی عقل ہی کی تکمیل میں ہے۔

عقل دو طرح کی ہوتی ہے، ایک نظری اور دوسری عملی۔ عقل نظری کی تکمیل موجودات کے علم سے ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ عقل کی تکمیل کے لیے سارے علوم صحیحہ کا اکتساب لازمی ہے۔ علم کی غایت خدا کی معرفت ہے[۴۲] یعنی یہ کہ وہ واحد، غیر متحرک اور ساری چیزوں کی علت ازلی ہے۔ سارا نظام کائنات اس کی رحمت، حکمت اور عدل سے قائم ہے[۴۳]۔ مابعد الطبعیات اور دینیات (Theology) منتہائے علم ہیں۔ عقل عملی کی تکمیل صائب اور غیر صائب میں تمیز، فضائل کی تحصیل، حسن و قبح کے علم و اختیار اور تعمیر و تخلیق سے ہوتی ہے، مگر عقل عملی کی تکمیل فی نفسہ مطلوب نہیں ہے، عقل عملی، عقل نظری کی خادم اور علم حقیقی کی تحصیل کا ذریعہ ہے[۴۴]۔

فارابی لکھتا، حقیقی سعادت، نفس کی وہ حالت ہے جس میں وہ ہر طرح کے مادی علائق سے پاک ہوکر ان روحانی جواہر کی طرف متوجہ

---

(۳۹) المدینۃ الفاضلہ ص ۵۰ (۴۰) ایضاً : ۵۲

(۴۱) تحصیل السعادۃ ص ۳۲ حیدر آباد، المدینۃ الفاضلۃ ص ۶۷

(۴۲) رسالۃ فی ما ینبغی أن یقدم قبل تعلم الفلسفہ ص ۵۳ (یہ رسالہ الثمرات المرضیہ فی بعض الرسالات الفارابیہ، لائڈن، ۱۸۹۰ء میں شامل ہے۔)

(۴۳) المدینۃ الفاضلہ : ۱—۱۷ (۴۴) ایضاً : ۶۷

ہوتا ہے جو مادہ کے ادنی شائبہ سے بھی بلند ہوتے ہیں[٤٥]. خدا جو صورۃ الصور ہے فلسفہ کا آخری موضوع ہے. اعمال میں خدا کی مشابہت اختیار کرنا فلسفہ کی منزل ہے. تشبہ باللہ ہی انسان کا آخری کمال اور حقیقی سعادت ہے[٤٦].

اس مقصد تک پہنچنے کے لیے نفس کا تزکیہ اور فضائل کا اکتساب ضروری ہے. فضیلت عقل کی رہنمائی میں نفس کی قوتوں کے صحیح تعامل سے عبارت ہے. فارابی نے قوی نفس کے صحیح تعامل کا قیاس جسمانی صحت پر کیا ہے. جسم اسی وقت صحت مند ہوتا ہے جب اس کے اعضاء کا تعامل صحیح ہوتا ہے اسی طرح نفس اسی وقت صحت مند ہوتا ہے جب اس کی قوتیں صحیح طریقے پر ایک دوسرے کے ساتھ مل کر کام کرتی ہیں[٤٧]. اعتدال اور توسط فضیلت کا لازمی جز ہے. کسب فضیلت کے لیے انسان کو اپنے اعمال میں درمیانی راہ اختیار کرنی چاہیے. مگر توسط کا جو تصور فارابی نے پیش کیا وہ ریاضیاتی نہیں ہے. بلکہ زمان و مکان، حالات و ظروف اور فرد و معاشرہ کی ضروریات کے لحاظ سے اضافی ہے[٤٨].

فضائل کی تفصیلی بحث میں فارابی نے ارسطو کا طریقہ اختیار کیا ہے. وہ افلاطون کی طرح فضائل کو نفس کے قوی ثلاثہ سے مستنبط نہیں کرتا بلکہ ہر فضیلت کو علیحدہ لیتا ہے اور اس کا نفسیاتی اور اخلاقی تجزیہ کرتا ہے[٤٩].

تزکیہ نفس اور کسب فضائل کے بعد فارابی انسان کو عقل فطری کی تکمیل کی طرف متوجہ کرتا ہے. اس کے لیے وہ سب سے پہلے علم البرہان کی تحصیل ضروری قرار دیتا ہے تاکہ انسان استدلال کی

---

(٤٥) المدینۃ الفاضلہ ص ٦٦
(٤٦) رسالۃ فی ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفۃ: ٥٣
(٤٧) التنبیہ علی سبیل السعادۃ: ١٠ حیدر آباد
(٤٨) ایضاً: ١٠ ـ ١١ (٤٩) ایضاً: ١١ ـ ١٢

غلطیوں اور بھول بھلیوں سے محفوظ رہ سکے . علم البرہان کے دو حصے ہیں ایک ریاضی اور دوسرا منطق . انسان کو ریاضی سے ابتدا کرنی چاہیے پھر منطق سیکھنی چاہیے . اس کے بعد مختلف علوم کی تحصیل کرنی چاہیے اور آخر میں دینیات کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے جو تاج العلوم ہے[۵۰].

فارابی کا یہ پختہ یقین ہے کہ سعادت تنہا حاصل نہیں ہوسکتی، اس کے لیے ایسا معاشرہ اور ریاست ناگزیر ہے جس کے افراد کے درمیان تعاون ہو[۵۱]. فارابی کی مثالی ریاست وہ ریاست ہے جس کے شہری ان ذرائع اور وسائل کی تحصیل میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں جن سے سعادت حاصل ہوتی ہے[۵۲]. تعاون بین الناس کا نظریہ فارابی کے خیال میں دو بنیادوں پر قایم ہے ایک بقائے حیات کی ضروریات کی فراہمی دوسرے افراد کی صلاحیتوں میں بےحد تفاوت . انسانوں کی کثیر جماعت اس لائق نہیں ہوتی کہ حقیقی سعادت کو پہچان سکے ، کجا کہ تن تنہا اسے حاصل کرلے[۵۳]. حقیقت یہ ہے کہ ریاست کا وہ طبقہ جسے ذی عقل کہا جاتا ہے وہ بھی مل کر اس لائق نہیں ہوتا کہ عوام کی صحیح رہنمائی کرسکے ، اس کام کے لیے تو ایک عظیم ہوشمند اور ذی علم حاکم کی ضرورت ہے[۵۴]. کوئی پیغمبر ، فلسفی یا امام ہی اس کار عظیم کو انجام دےسکتا ہے . ان کے علاوہ کوئی اور رئیس اول ، ہونے کا مدعی نہیں ہوسکتا اگر رئیس اول موجود نہ ہو تو پھر اس کے

---

(۵۰) رسالة فی ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه ص ۵۲ - ۵۳ ؛ فصول المدنی ص ۷٤ انگریزی ترجمہ کے ساتھ شائع کردہ، D. M. Dunlop کیمبرج، ۱۹٦۱

(۵۱) تحصیل السعاده : ۵، ۱۱، ۱٤

(۵۲) المدینة الفاضله ص ۷۸

(۵۳) ایضاً : ۷۷ ؛ السیاسات المدنیه (٤۷ - ٤۸)

(۵٤) السیاسات المدنیه (٤۸ - ٤۹)

قانون اور سنت کی اتباع کرنی چاهیے . فارابی نے جس حکومت کا تصور پیش کیا هے وہ دینی جماعت بھی هے .

اس کا رئیس اول بیک وقت دینی پیشوا اور دنیاوی بادشاہ هوتا هے . ریاست شہریوں کی دنیاوی حالت ھی متعین نہیں کرتی ان کی آخرت کا فیصلہ بھی کرتی هے[۵۶] .

اخوان الصفاء :

بظاہر اخوان الصفاء کے پیش نظر شریعت کی تطہیر تھی . ان کے خیال میں شریعت حقہ میں جاهلی توهمات داخل هوگئے تھے . ان مفسدات سے شریعت کو پاک کرنے کے لیے وہ فلسفہ یونانی کی روشنی میں شریعت کی تعبیر پیش کرنا چاهتے تھے . اسی شریعت اور یونانی فلسفہ کے امتزاج ھی میں وہ کمال کا امکان دیکھتے تھے[۵۷] . مگر ان کے رسالوں کے گہرے مطالعے سے معلوم هوتا هے ان کا یہ اظہار و اعلان ان کے دوسرے پنہاں مقاصد کے لیے نقاب تھا . وہ نہ کسی مذہب پر ایمان رکھتے تھے اور نہ ھی کسی نظام فکر میں یقین . ہر فکر اور ہر مذہب سے کچھ تصورات و خیالات منتخب کرکے انھوں نے اپنا ایک نیا نظام فکر و عمل تیار کرلیا تھا جس کے اجزاء میں توافق کا هونا لازمی نہ تھا[۵۸] .

مختلف اطراف سے خوشہ چینی اخوان الصفاء کے اخلاقی فکر میں بھی نظر آتی هے . ان کے خیال میں اخلاق دو طرح کے هوتے هیں برے اور بھلے . دونوں طرح کے اخلاق میں انسانوں کے اندر بےحد تفاوت پایا جاتا هے . اس تفاوت کی وجہ ان کے نزدیک جسمانی حالات ، آب و هوا ، مقام رهائش اور تعلیم و تربیت کا اختلاف هے ، لیکن تفاوت اخلاق

---

(۵۵) Rosenthal, *The Political Thought in Medieval Islam*, p. 131

(۵۶) De Boer, *History of Philosophy in Islam*, Eng. tr. p. 123

(۵۷) ابو حیان توحیدی : الامتاع و المؤانسة (۲ : ۵)

(۵۸) احمد امین : ظہرالاسلام (۲ : ۱۵۱)

کا سب سے زیادہ موثر سبب ستاروں کا عمل ہے اور سارے دوسرے عوامل ستاروں کے عمل پر منحصر اور ان کے تابع ہیں[۵۹]. ستاروں کی تاثیر کا عنصر اخوان الصفاء کا اضافہ ہے اور غالباً ایرانی ماحول اور روایات کی وجہ سے ہے.

خلق طبعی بھی ہوتا ہے اور کسبی بھی، اکثریت طبعاً بری ہوتی ہے جس کی اصلاح کے امکانات بہت کم ہوتے ہیں. ایک قلیل تعداد طبعاً بھلی ہوتی ہے. مگر یہ نظریہ اخوان الصفاء کے اس نظریہ سے متضارب ہوتا ہے کہ سارے انسان فی‌الحقیقت بھلے ہوتے ہیں[۶۰].

خلق کو اخوان نفس کی ایک مستقل کیفیت بتاتے ہیں اور اس کی پانچ قسمیں کرتے ہیں : نفس نباتیہ شہوانیہ، نفس حیوانیہ غضبیہ، نفس انسانیہ ناطقہ، نفس عاقلہ حکمیہ، نفس ناموسیہ ملکیہ[۶۱]. نفس کی یہ تقسیم مشّائی اور فلاطونی نظریات کے امتزاج سے عمل میں آئی ہے. مگر آخر کے دونوں نفوس کا اضافہ اخوان کا اپنا ہے. اور یہ ان کے اس نظریہ سے ماخوذ ہے کہ انسان عالم اصغر ہے اس لیے اس میں عالم (انسان‌اکبر) کی ساری قوتیں چھوٹے پیمانہ پر موجود ہوتی ہیں[۶۲]. ان نفوس میں درجہ بندی ہے جس کے اعتبار سے عقل عام کو جسمانی قوتوں پر فوقیت حاصل ہے اور فلسفیانہ عقل کو عقل عام پر، اور سب کے اوپر ناموس کی حکمرانی ہے. نفس کی ہر قوت اس وقت تک صحیح کام کرتی رہتی ہے جب تک کہ وہ اوپر کی قوت کی اطاعت کرتی ہے. بظاہر اس اسکیم سے اشاعرہ کے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے کہ خیر و شر شرعی ہیں. مگر یہ صحیح نہیں ہے. اخوان الصفاء کا خیال تھا کہ اگرچہ ہر شخص اس لائق نہیں ہوتا کہ خیر و شر میں تمیز کرسکے لیکن چند لوگ ایسے

(۵۹) رسائل اخوان الصفا (۱: ۳۹-۴۰) بمبئی، ۱۹۰۵ء
(۶۰) عمر فروخ: اخوان الصفاء ص ۱۳۴ بیروت ۱۹۵۳ء
(۶۱) رسائل ۴۸ - ۴۹ بمبئی
(۶۲) ایضاً ص ۲ ، رسالہ (۱۲ : ۳) : رسالہ ۳

ضرور ہوتے ہیں جنہیں خیر و شر اور فرائض و واجبات کا صحیح ادراک ہوتا ہے[۶۳].

خیر اعلیٰ یا سعادت حقیقی فضیلت سے عبارت ہے اور فضیلت قوی نفس کے صحیح تعامل کے مرادف ہے جس کے لیے اعتدال اور توسط لازمی شرط ہے. سعادت در حقیقت اللہ کا کرم ہے اور اس کے فیضان نور کا مرہون منت ہے جو نو فلاطونی حقائق ابدیہ، عقل کل اور نفس عالم کے ذریعہ سے انسان تک پہنچتا ہے[۶۴].

افراد کے نفوس نفس عالم کے اجزاء ہیں. اور نفس عالم کی طرح مادی جسم میں رہتے ہیں جو حقیقت میں شر ہے. روح جب جسم میں داخل ہوتی ہے تو سکون و چین کو خیر باد کہہ دیتی ہے[۶۵]. مگر جسم میں نفس کے داخل ہونے کی غایت یہ ہے کہ نفس اس مسکن میں رہ کر سعادت ابدی کی تیاری کرے. جسم نفس کی تربیت گاہ ہے. جس طرح کہ مادی عالم نفس عالم کا مکتب ہے[۶۶]. نفس کو جسم میں اس لیے رکھا جاتا ہے کہ وہ اپنی کوشش سے اپنی پنہاں قوتوں کو عمل میں لائے. اور علم و فن، خلق و فضیلت کی جو صلاحیتیں اس میں بالقوہ موجود ہیں انہیں بالفعل کرے[۶۷]. نفس کی تکمیل اخلاقی فضائل اور صحیح عقائد کی تحصیل حق و صداقت کے علم اور حکومت اور ریاست کے فہم سے ہوتی ہے[۶۸].

اخوان الصفاء نے جس مثالی انسان کا تصور پیش کیا ہے وہ ان کے الفاظ میں اپنی نسبت میں ایرانی، دین میں عربی، مذہب میں حنفی،

---

(۶۳) عمر فروخ: اخوان الصفاء ص ۱۳۷
(۶۴) ایضاً: ۱۳۹
(۶۵) رسائل (۲ : ۳۴۲)
(۶۶) ایضاً ۲ : ۳۳۳
(۶۷) ایضاً ۲ : ۳۳۶
(۶۸) ایضاً ۲ : ۳۳۶

آداب و اطوار میں عراقی ، ذکاوت میں عبرانی ، رہائش میں عیسائی ، زہد میں شامی ، علم میں یونانی ، بصیرت میں ہندوستانی ، سیرت میں صوفی ، اخلاق میں فرشتہ اور فکر و خیال میں ربانی ہے[۶۹]. وہ سقراط کے علم ، مسیح کے زہد و تصوف ، اور مسلمان کی دینی عقیدت کا جامع ہے[۷۰]. مگر دین سے عقیدت کا مفہوم اخوان کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ اس کے قوانین و شرائع کی پابندی کی جائے بلکہ یہ ہے کہ اس کے مغز و جوہر کو حاصل کیا جائے جو ان کے خیال میں مخلصانہ دوستی ، اخلاق حسنہ ، تحصیل علوم ، تزکیۂ نفس اور حقائق روحانیہ کے عرفان سے عبارت ہے[۷۱]. عبادت کے طریقے اور مراسم مقصود بالذات نہیں ہیں. حقیقت تو یہ ہے کہ یہ ظواہر باطنی حقائق کے اشارات ہیں. آخرت کی نجات کا انحصار عبادت اور کسب فضائل پر نہیں ہے بلکہ علم و صداقت کے حصول پر ہے[۷۳]. اخوان الصفاء اپنے قریبی کارکنوں کو جس ضابطے کی پابندی کا حکم دیتے ہیں اس میں دینی فرائض کا کوئی مقام نہیں ہے. انہیں فی الحقیقت مذہب سے یک گونہ نفرت ہے. مذہب پر فلسفہ کو ترجیح دینا ان کا طے شدہ مسلک ہے[۷۳]. المقدسی کا قول ہے : «شریعت بیماروں کے لیے دوا ہے اور فلسفہ صحت مندوں کے لیے قوت ہے»[۷۴].

انسان کی اعلیٰ ترین زندگی وہ ہے جو ہرطرح کے مادی علائق سے پاک ہو. مگر دوسری دنیا سے پہلے اس پاک زندگی کا کوئی امکان نہیں. موت کے بعد فلسفی کی زندگی کامل ہوتی ہے. اس زندگی میں فلسفی کو پاک روحون کا قرب حاصل ہوتا ہے. اس عالم روحانی میں

(٦٩) عمر فروخ : اخوان الصفاء ص ۳۷
(۷۰) رسائل ۲ : ۳۱۵
(۷۱) عمر فروخ : اخوان الصفاء ص ۲۰
(۷۲) ایضاً ۲۰
(۷۳) ایضاً ۲۷
(٧٤) احمد امین : ظہرالاسلام ۲ : ۱۵۵

وہ خدا اور عقل کے تفکر میں غرق ہوجاتا ہے اور سعادت عظمیٰ سے سرفراز ہوتا ہے[۷۵]. اخوان حشر و نشر اور جنت و دوزخ کے بارے میں معروف عقیدہ کو جہالت قرار دیتے ہیں[۷۶].

اخوان کے سامنے ایک روحانی معاشرہ کی تشکیل کا نصب العین تھا جسے وہ اخلاص و محبت اور کامل تعاون و ہمدردی کے اصولوں پر قائم کرنا چاہتے تھے. وہ اس معاشرہ کے ضوابط کو عام نہیں کرتے تھے، ان کا علم صرف قریبی کارکنوں کو ہوتا تھا. ان کا کہنا تھا کہ جب ہم مخلصانہ اخوت کے تصور پر اتفاق کرچکے تو ہمیں اپنی ساری قوتوں اور صلاحیتوں کو اپنے نصب العین کے لیے لگا دینا چاہیے اور متحد اور یک جان ہوکر اپنے مثالی روحانی معاشرہ کی تشکیل کرنی چاہیے[۷۷].

تصوف کا اخلاقی آئیڈیل:

چوتھی صدی ہجری میں تصوف اپنی تاریخ کے تیسرے مرحلے میں داخل ہوچکا تھا. یہ تیسرا مرحلہ تنظیم و تعمیر افکار کے اعتبار سے بہت اہم ہے. تیسری صدی میں تصوف نے ایسے بلند افراد جنم دیے جو جدت فکر اور قوت عمل میں ممتاز تھے. انہیں کے افکار و اعمال پر تصوف کی بنیاد قائم ہے. مگر ان اکابر نے تصوف کو منظم نہیں کیا، ان کے افکار کی تنظیم، ان کے نظریات کی تفصیل، ان کے اشارات کی توضیح اور ان کے اقوال کو اسلامی مآخذ سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش چوتھی صدی کے افراد نے انجام دی. اس اہم کام کے علاوہ چوتھی صدی کے صوفیاء نے اپنے شیوخ کی تعلیمات کو جمع کیا اور ان کے حالات زندگی قلمبند کیے.

۳۰۹ھ میں منصور بن حلاج کو دار پر چڑھایا گیا. اس واقعے کے

(۷۵) رسائل ۲ : ۳۳۹—۳۴۰
(۷۶) ایضاً ۳ : رسالہ ۷ ؛ ۲ : رسالہ ۱۶
(۷۷) کمال الیازجی وانطون غطاس کرم : أعلام الفلسفة العربية ص ۴۸۳

بعد تصوف کو قرآن و سنت سے ہم آہنگ کرنے اور اس کی تعلیمات اور اسلامی عقائد میں توافق پیدا کرنے کی ضرورت شدید تر ہوگئی۔ صوفیاء نے یہ ثابت کرنے کے لیے کتابیں لکھیں کہ وہ اصول دین میں عام متکلمین اسلام کے نظریات سے سرمو تجاوز نہیں کرتے۔ مثلاً یہ کہ معتزلہ کے اس نظریہ کی انہوں نے اشاعرہ کی طرح تردید کی کہ اللہ تعالی کے لیے بندوں کے بہتر سے بہتر مصالح پیش نظر رکھنا لازم ہے[۷۸]۔ اشاعرہ ہی کی طرح انہوں نے بھی اللہ تعالی کے افعال کو ہر علت و غایت سے بلند رکھا، یہ ضروری نہیں تھا کہ اللہ تعالی کے افعال لازماً انسانوں کی فلاح و بہبودی کے لیے ہوں، بلکہ فی الحقیقت اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ وہ چاہے تو نیکوں کو سزا اور بروں کو انعام دے سکتا ہے۔ اس کے افعال میں مقصد اور علت کی تلاش ہی سرے سے غلط ہے اس نظریہ کی تائید میں صوفیاء نے اشاعرہ کی طرح قرآن مجید کی یہ آیات پیش کیں[۷۹]:

ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس. [۷ : ۱۷۹] — اور کتنے ہی جن اور انسان ہیں جنہیں ہم نے جہنم کے لیے پیدا کیا۔

لاملئن جهنم من الجنّة والناس أجمعين. [۱۱ : ۱۱۹] — میں جہنم کو کیا جن اور کیا انسان سب سے بھردوں گا۔

کلاباذی[۸۰] (م ۳۸۰ھ) ان باتوں میں کوئی بات ایسی نہیں دیکھتے

(۷۸) کلاباذی: کتاب التعرف لمذاهب اهل التصوف ص ۳۵ انگریزی ترجمہ اے۔ جے آربری، کیمبرج، ۱۹۳۵ء (۷۹) ایضاً: ۳۵—۳۶

(۸۰) ابو بکر ابن ابی اسحاق محمد بن ابراهیم بن یعقوب کلاباذی، کلاباذ (بخارا) کے رہنے والے تھے۔ صوفیاء ان کی کتاب «التعرف لمذهب اهل التصوف» کو بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ سہروردی مقتول (م ۱۱۹۱ء) نے اس کتاب کے بارے میں کہا ہے: اگر یہ نہ ہوتی تو ہم تصوف کو نہ جان سکتے۔ جن صوفیاء نے اس پر شرحیں لکھی ہیں ان میں عبداللہ بن محمد الانصاری الهروی (م ۱۰۸۸ء) علاء الدین علی بن اسماعیل القناوی (م ۱۳۲۹ء) اور اسماعیل بن محمد بن عبداللہ المستملی جیسے افراد ہیں۔

جسے ظلم کہا جائے ، کیونکہ جو ر کسی ایسے فعل کے ارتکاب سے عبارت ہے جس کی ممانعت کی گئی ہو اور ظلم کے معنی اس راہ راست سے انحراف کے ہیں جسے اس ہستی نے تجویز کیا ہو جو سب کے اوپر حکمراں ہے اور سب جس کے محکوم ہیں. خدا نہ کسی ہستی کے زیر اثر ہے اور نہ کسی کا محکوم، اس لیے وہ جو کچھ بھی کرے اس کے لیے ظلم کا سوال ہی نہیں اٹھتا. وہ جو فیصلہ کرتا ہے وہی صحیح ہے اور جو وہ کرتا ہے وہی حسن ہے. بری وہ شے ہے جسے اس نے برا بنایا، اور بھلی وہ ہے جسے اس نے بھلا بنایا [۸۱].

حسن و قبح کا یہ صوفیانہ نظریہ مقبول عام کلامی نظریہ کے مطابق تھا، مگر کلاباذی نے حسن و قبح کی ایک اور تعریف نقل کی ہے جو مذکورہ بالا عبارت کے فوراً بعد پیش کی گئی ہے. اس تعریف سے صوفیاء کے اصل طرز فکر اور رجحان کا پتا چلتا ہے مشہور صوفی محمد بن موسیٰ کے الفاظ ہیں: «جو چیزیں حسن ہوتی ہیں وہ خدا کی تجلی کے اظہار سے حسن ہوتی ہیں اور جو چیزیں قبیح ہوتی ہیں وہ خدا کی تجلی کے اخفاء سے قبیح ہوتی ہیں. یہ دونوں صفات ازلی اور ابدی ہیں». کلاباذی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز تمہیں خدا سے دور اور اشیاء سے قریب کرے وہ قبیح ہے، اور حُسن و قبح کی یہ صفت اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں تخلیق کردی تھی [۸۲]. خدا سے قلبی تعلق اور اس کے اندر محویت اور فنائیت وہ آئڈیل ہے جسے صوفیاء نے اپنے سامنے رکھا اور اسے خیر اعلیٰ اور سعادت سمجھا. اور یہی ان کے لیے ہر چیز کی بھلائی اور برائی جانچنے کا معیار قرار پایا.

اس دور کے صوفیا نے جن کا مطالعہ ہمارے پیش نظر ہے اپنے

(۸۱) التعرف لمذاہب اہل التصوف، انگریزی ترجمہ آربری ص ۳۶
(۸۲) ایضاً ۳۶

آئڈیل کی باقاعدہ تشریح نہیں کی۔ ان کے آئڈیل کے اہم نکات ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں، اور فلاسفہ کے آئڈیل سے اس کا مقابلہ بھی کیا جاتا ہے۔

صوفیاء کے خیال میں انسان کی روح خدا کا فیضان ہے جیسا کہ کندی اور فارابی کے نوفلاطونی فلسفہ میں ہے۔ لیکن نوفلاطونی فلسفہ میں خدا اور روح انسانی کے درمیان جن تنزلات کا سلسلہ ہے صوفیاء ان کی جگہ دوسرا سلسلہ پیش کرتے ہیں۔ جس کی وجہ سے خدا اور روح انسانی کا تعلق زیادہ قریبی اور گہرا ہوجاتا ہے۔ ارسطو نے عقل (Nous) کو جو مقام دیا تھا اس کی جگہ نوفلاطونی فلاسفہ نے وجدان کو فائز کیا جس کے نتیجے میں عرفان کی بلند ترین صورت عقلی کے بجائے وجدانی قرار پائی۔ مسلم فلسفیوں میں کہیں عقل کو بلند کیا گیا ہے اور کہیں وجدان کو۔ متکلمین اسلام کے اس نظریہ کا حاصل کہ افعال خداوندی عقل معروف کے مطابق نہیں ہوتے یہ تھا کہ خدا عقل کے ذریعہ جانا نہیں جاسکتا۔ ان ساری باتوں نے مل کر صوفیاء کے تصور وجدان و انکشاف کے لیے راہ ہموار کردی۔ چنانچہ انہوں نے حتمی طور پر یہ بات رکھی کہ عقل روحانی اور الٰہی معاملات میں ناکافی بلکہ گمراہ کن ہے۔ «عقل مخلوقات کا طواف تو کرلیتی ہے، لیکن جب وہ خالق کا ارادہ کرتی ہے تو خود تحلیل ہوجاتی ہے[۸۳]»۔ کلامی نظریہ منفی تھا کیونکہ اس کا حاصل یہ تھا کہ افعال الٰہی کی کنہ و حقیقت عقل سے ماوراء ہے۔ صوفیاء اس منفی مقام پر کب ٹھہر سکتے تھے۔ انہوں نے اثبات میں یہ کہا کہ خدا کے علم و عرفان کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ عشق و وجدان کا راستہ ہے صوفیاء نے عشق پر زور دیا ہے اس سے دینی زندگی میں نئی جان پڑگئی۔ اتباع شریعت میں وہ جوش و گرمی آگئی جس کی بےحد ضرورت تھی۔ یہی سوز عشق یہی والہیت اور تفویض اور یہی سرگرمی اور بے تابی صوفی آئڈیل کا وہ

(۸۳) ایضاً ۴۷

اہم عنصر ہے جو اسے فلاسفہ کے ٹھنڈے عقلی آئڈیل سے ممتاز کرتا ہے۔ فلاسفہ کی عقل اگرچہ ان قیدوں سے باہر نکل چکی تھی جنہیں ارسطو نے عقل پر عائد کردی تھیں لیکن جذب و شوق کی بلندیوں سے وہ ابھی تک نا آشنا تھی۔

صوفیاء نے خیر اعلیٰ یا سعادت کا جو تصور پیش کیا ہے وہ فلاسفہ کے تصور سے بہت مختلف نہ تھا، پانچویں صدی میں غزالی نے اس کی جو تشریح کی اس کے مطابق سعادت تکمیل نفس کا نام تھی۔[۸۴] افلاطون کے نظریہ وظیفہ (Function) کو غزالی بنیاد بناکر لکھتے ہیں کہ نفس کا کمال اس میں ہے کہ وہ معقولات کو سمجھے، حقائق روحانیہ میں تفکر کرے اور انہیں اپنے اندر ایسا جذب کرے کہ ان سے کامل ہم آہنگ ہو جائے[۸۵]۔ اس آئڈیل کے حصول کے لیے علم و عمل دونوں ضروری ہیں۔ جہاں تک عمل کا تعلق ہے، غزالی کہتے ہیں کہ صوفیاء اور فلاسفہ متفق ہیں کہ عمل سے مقصد نفس کو صفات خبیثہ اور عادات رذیلہ سے پاک کرنا ہے[۸۶]۔ دوسرے الفاظ میں اخلاق کی غایت تزکیہ نفس ہے۔ غزالی مزید لکھتے ہیں کہ فلاسفہ اور صوفیاء دونوں علم کو انسان کی غایت قرار دیتے ہیں۔ اختلاف اگر ہے تو وہ علم کی نوعیت میں ہے۔[۸۷]

صوفیاء کو علوم و فنون کی تحصیل سے دلچسپی نہیں ہے اور نہ ہی حقیقت کی عقلی جستجو سے کوئی تعلق۔ ان کا طریقہ یہ تھا کہ برائیوں

---

(۸۴) الغزالی: میزان العمل ص ۱۵، الطبعة المصرية، ۱۳۴۲ھ

(۸۵) ایضاً: ۱۵، ۳۳

«فقد عرفت أن سعادة النفس و كمالها ان تنتقش بحقائق الامور الإلهية و تتحد بها كأنها هي»

(۸۶) ایضاً: ۳۴، ۳۰ ــ ۳۲

«اعلم ان جانب العمل متفق عليه و انه مقصود لمحوصفات الردية و تطهير النفوس من الاخلاق السيئة ولكن جانب العلم مختلف فيه»

(۸۷) ایضاً: ۳۴

کا ازالہ کیا جائے ، تعلقات کم رکھے جائیں اور ساری قوت خدا کی تجلی کے انتظار میں لگادی جائے جس کے ظہور سے سارے حقائق روشن ہوجاتے ہیں[۸۸]۔ غزالی لکھتے ہیں: صوفیاء کے علم کا حاصل نفس کی رکاوٹوں کو دور کرنا اور مذموم اخلاق اور بری صفات سے پاک کرنا ہے تاکہ قلب غیر اللہ سے خالی ہوجائے اور اللہ کے ذکر سے لبریز ہوجائے[۸۹]۔

صوفیاء اپنے قلب کو آئینے کی طرح پاک اور روشن بناکر حقائق روحانیہ کے انکشاف کے لیے ہمہ تن شوق و انتظار بنے رہتے ہیں، جب خدا کا نور ظاہر ہوتا ہے تو ان کے قلب کی آنکھیں روشن ہوجاتی ہیں اور حقائق و اسرار بے نقاب ہوجاتے ہیں۔ فلاسفہ کی علمی کاوش اور ادبی سرگرمی کے بجائے صوفیاء ترک دنیا، زہد و ورع اور ذکر الہی پر زور دیتے ہیں۔

اگرچہ عمل اور فضیلت کی غایت کے بارے میں صوفیاء اور فلاسفہ میں اتفاق تھا لیکن عمل کی تفصیلات میں ان دونوں گروہوں میں خاصا اختلاف تھا فلاسفہ اجتماعی عمل میں یقین رکھتے تھے، زندگی سے کنارہ کشی اور گوشہ گیری کا ان کے یہاں کوئی تصور نہیں تھا۔ ان کے خیال میں فضیلت کی تکمیل فرد کے تزکیہ تک محدود نہ تھی بلکہ خاندان اور معاشرہ کی اصلاح و تعمیر بھی فضیلت کا لازمی جز تھی۔ فلاسفہ سعادت کو اجتماعی فعل قرار دیتے تھے جس میں سب کا تعاون ضروری تھا۔ صوفیاء اس کے برعکس انفرادیت اور گوشہ نشینی کے علمبردار تھے، معاشرے کے مسائل میں دلچسپی اور اس کی اصلاح کی کوشش سے دور رہتے تھے۔ ان کا خیر اعلیٰ انفرادی تھا اور اجتماعی زندگی سے علیٰحدگی کو وہ اپنے خیر اعلیٰ کے حصول کے لیے ضروری قرار دیتے تھے۔

---

(۸۸) ایضاً : ۳٤

(۸۹) المنقذ من الضلال ص ۲۸ ، المطبعة الاميريه ، قاهرة ، ۱۳۰۳ ھ ،

فلاسفہ عقلی محاسن کو اخلاقی فضائل پر ترجیح دیتے تھے، صوفیاء کے نزدیک عقلی محاسن کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ بلکہ انہیں علمی اور فلسفیانہ کاوشوں سے یک گونہ نفرت تھی۔ فلاسفہ کے نظام فضائل کی جگہ صوفیاء ایک دوسرا نظام فضائل رکھتے تھے جن میں سے بیشتر اسلامی عقائد سے ماخوذ تھے مثلاً اخلاص، یقین، خوف و رجاء، توکل اور محبت وغیرہ[۹۰]۔ یہ فضائل جن کی صوفیاء کے یہاں بڑی اہمیت تھی فلاسفہ کے فکروتخیل سے نہ صرف دور تھے بلکہ ان سے بالکل مطابقت نہیں رکھتے تھے۔

تصوف نے بہت سے عام اخلاقی فضائل کو نئی شکل دی۔ صوفی کی داخلی زندگی فلسفی کی داخلی زندگی سے بہت مختلف ہوتی تھی۔ صوفی کے نفسیاتی ماحول میں سب سے زیادہ موثر اور ہمہ وقت موجود ذات خدا کی ہوتی تھی۔ خدا کے حضور میں ہونے کا گہرا شعور اس کے سوچنے کے طریقوں، اس کی دلچسپیوں، اس کے نظام فضائل اور اس کے پسند و اختیار کے معیار کو بے حد متاثر کرتا تھا۔ یہاں صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ سید طائفہ حضرت جنیدؒ حیا کی تعریف کرتے ہیں: حیاء وہ جذبہ ہے جو دو احساسات سے پیدا ہوتا ہے ایک طرف یہ احساس کہ انسان پر خدا کے بے شمار احسانات ہیں اور دوسری طرف یہ احساس کہ انسان اللہ تعالی کے حقوق کی ادائیگی سے قاصر ہے[۹۱]۔

---

(۹۰) اخلاص، یقین، خوف، محبت، توکل وغیرہ کو فضائل کہا جاسکتا ہے۔ اولاً اس لیے کہ یہ نفس کے مستقل حالات ہیں اور ان سے ایک مخصوص طرز عمل کا ظہور ہوتا ہے، ثانیاً اس لیے کہ نفس کی یہ صفات کسبی ہوتی ہیں، اور فضیلت کے لیے یہی دونوں باتیں شرط ہیں۔ عام اخلاقی فضائل سے ممتاز کرنے کے لیے انہیں دینی فضائل کہا جاسکتا ہے اس لیے کہ ان کا مرکز و محور خدا کی ذات ہے۔ ان صفات کو فضائل کہنے سے صوفیاء کے اس تصور کی نفی یا مخالفت نہیں ہوتی کہ یہ مقامات و احوال ہیں۔

(۹۱) القشیری: الرسالۃ فی التصوف ص ۱۰۹ (مصر ۱۹۵۹ء)

فضائل کے اکتساب کے باب میں فلاسفہ اور صوفیاء کا اختلاف اور زیادہ نمایاں ہوجاتا ہے۔ صوفیاء کے تزکیہ نفس کی کوشش میں ذمہداری کا گہرا احساس، رضائے الہی کی بے تاب جستجو ارتکاب گناہ کا شدید خوف اور ذات الہی کی بے پناہ محبت وہ عناصر تھے جو فلاسفہ کے کسب فضائل میں بالکل نہیں تھے۔ فلاسفہ کا ذات حق کا شعور بہت دھندلا ہوتا تھا اور صرف عقلی ادراک تک محدود رہتا تھا، وہ جذبات کو متاثر نہیں کرتا۔ فلسفی فضیلت کو بالذات مقصود قرار دیتا تھا اور خدا کے گہرے شعور کے بغیر اس کا حصول ممکن سمجھتا تھا، مگر صوفی کے لیے فضائل بے انتہا اہمیت کے حامل تھے۔ چونکہ وہ عقلی محاسن اور علم و فن کی تحصیل کی کوششوں سے منہ موڑکر نفس کے تزکیہ ہی کو اپنی سعادت کا واحد ذریعہ سمجھتا تھا اس لیے فضائل اس کی زندگی میں بے حد اہمیت اختیار کرلیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیانہ لٹریچر میں فضائل اور رذائل کی جو تفصیلی بحثیں اور دقیق تجزیے ملتے ہیں فلسفیانہ اخلاق کی کتابوں میں ان کا عشر عشیر بھی نہیں ملتا۔ حارث بن اسد محاسبی کی «الرعایہ لحقوق‌اللہ» ابو طالب مکی کی «قوت القلوب» اور پانچویں صدی میں غزالی کی «احیاء العلوم» اس حقیقت پر شاھد ہیں۔

اگرچہ تصوف کی بنیاد قرآن و سنت پر ہے لیکن تفصیلات میں تصوف کا آئڈیل قرآن و سنت کے آئڈیل سے کسی قدر مختلف ہے۔ دونوں کے تقابلی مطالعے سے یہ بات واضح ہوکر سامنے آجاتی ہے کہ تصوف کے آئڈیل میں اسلامی آئڈیل کے بعض پہلو دب گئے ہیں اور بعض زیادہ ابھر آئے ہیں، بعض رجحانات کو تیز اور شدید اور بعض کو کمزور اور کم کردیا گیا ہے بعض تصورات نے نئے معنی اختیار کرلیے ہیں اور بعض کے مفہوم میں جزوی تبدیلی ہوگئی ہے، اور بعض پہلوؤں کو تصوف نے بالکل نظر انداز کردیا ہے اور بعض نئے اجزاء شامل کرلیے ہیں، اس مقالہ میں اتنی گنجائش نہیں کہ ان اشاروں کی وضاحت کی جائے لیکن انہیں ذہن سے قریب کرنے کے لیے بعض مثالیں دی جاتی ہیں۔

ابتدائے اسلام میں عمل کا دائرہ بہت وسیع تھا مگر تصوف میں تنگ ہوگیا، مثال کے طور پر اجتماعی مسائل صوفی کی دلچسپی کے دائرے سے خارج ہوگئے۔ اسلام کے ابتدائی آئڈیل میں فکر، جذبہ اور عمل کے درمیان ایک توازن تھا لیکن صوفیاء نے جذبات و کیفیات پر اس قدر زور دیا کہ عمل اور بالخصوص فکر کی اہمیت کم ہوگئی۔ خدا کی محبت مذہب کی روح رہی ہے، لیکن ابتدائے اسلام میں محبت کو عمل سے الگ کسی جذبہ کی پرورش نہیں سمجھا گیا بلکہ اس کی حیثیت اس روح کی تھی جو ان سارے اعمال حسنہ میں یکساں جاری و ساری تھی، جو انسان کو زمین میں خدا کے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے انجام دینے تھے۔ صوفیاء کے آئڈیل میں عمل کا دائرہ نہ صرف تنگ ہوگیا بلکہ محبت کا عمل سے تعلق بھی کمزور ہوگیا، چنانچہ جذبہ محبت کی تحریک اور تقویت کے لیے صوفیاء نے مختلف طریقے (مثلاً سماع) اختیار کیے جن سے وہ اعمال سرزد نہیں ہوتے تھے جن کے ساتھ ابتدائے اسلام میں محبت کا جذبہ وابستہ تھا۔

رسول اللہ نے رہبانیت کے رجحان کو روکا اور کم کیا لیکن تصوف نے اس رجحان کو تقویت دی۔ اکابر صوفیاء میں جسم کی لذتوں اور اجتماعی تعلقات کے بارے میں ایک شدید منفی رجحان پایا جاتا ہے جو ابتداء میں نہیں تھا۔ قرآن و سنت میں ذکر الٰہی کو تزکیہ نفس میں ایک خاص مقام حاصل تھا، مگر ذکر الٰہی کے ساتھ دوسرے طریقے اور ذرائع بھی تھے۔ مثال کے طور پر جہاد[۹۲]۔ مگر صوفیاء نے ساری قوت ذکر الٰہی میں صرف کردی اور اسی کو تزکیہ کا واحد موثر ذریعہ قرار دیا، اس کا اثر یہ ہوا کہ ذکر کے آداب اور طریقوں میں نئی نئی اختراعات ہوئیں

(۹۲) تزکیۂ نفس، اور صبر و توکل، تسلیم و رضا جیسے عظیم فضائل کے اکتساب، اور دنیا کی محبت کم کرنے کے سلسلے میں جہاد کو جو اہمیت حاصل ہے وہ ظاہر ہے۔ قرآن مجید میں مختلف مواقع پر جہاد کے اس وظیفے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مثلاً ۳ : ۱۴۰ - ۱۴۱ اور ۳۳ : ۲۲ وغیرہ

صوفیانہ تصور مجاھدہ نفس کی خواھشات کے خلاف جنگ سے عبارت تھا، خدا کے دشمنوں کے خلاف جنگ سے اس مجاھد کو کوئی واسطہ نہ تھا، چنانچہ جنگوں میں استقامت اور پامردمی کا وہ عنصر جو قرآن کے تصور صبر میں[۹۳] نمایاں ھے صوفیاء کے صبر میں تقریباً ناپید ھے۔ یہی حال توکل[۹۴] اور دوسرے دینی فضائل کا ھے۔

زندگی کے آئڈیل میں یہ تبدیلی جو تصوف نے پیدا کی اس کا جواز کیا ھے؟ یہ ایک ایسا سوال ھے جس کا تعلق اس جائزہ سے نہیں ھے جو ھمارے پیش نظر ھے مگر یہ مسئلہ جس قدر اھم ھے اس کی وضاحت کی ضرورت نہیں ھے۔ حلاّج کی سولی کے بعد اس مسئلہ کی اھمیت اور بڑھ گئی۔ صوفیاء نے اس سلسلہ میں جو کوشش کی اور اپنے موقف کی وضاحت اور مدافعت میں جو کارنامے انجام دئے ان کی اسلامی فکر کی تاریخ میں بڑی اھمیت ھے۔ ھم اس کوشش کے ایک پہلو کی طرف نشاندھی کرنا چاھتے ھیں جو مذکورہ بالا مشاھدات کی تائید کرتا ھے۔

صوفیاء نے اپنے عمل کے جواز میں انتخاب و اختیار کا طریقہ اپنایا۔ مثلاً رسول اللہ کے اصحاب میں ان بزرگوں کو انھوں نے اپنا آئڈیل بنایا جو ان کی زندگی سے زیادہ قریب تھے جیسے اصحاب صفّہ، اور دوسرے اصحاب کی زندگی کے ان گوشوں کو نمایاں کیا اور پیش نظر رکھا جو ان کے رجحانات کی تائید کرتے تھے۔ حضرت جنید سے پوچھا گیا کہ تصوف کیا ھے؟ فرمایا «تصوف کی بنیاد آٹھ چیزوں پر ھے جو آٹھ

---

(۹۳) قرآن مجید کے تصور صبر کے ان عناصر کے لیے ملاحظہ ھو ۸ : ٤٦، ٦٦؛ ۱۳ : ۲٤؛ ۲٤ : ۱٤ : ۱۲؛ ۱٦ : ٤۲، ۱۱۰، ۱۲٦؛ ٤۷ : ۳۱؛ ۳۰ : ٦۰ ؛ ۳۱ : ۱۷ وغیرہ

(۹٤) خطرات اور آزمائشوں اور خوفناک جنگوں میں توکل کرنے کی طرف قرآن مجید کی مختلف آیتوں میں ذکر ھے۔ مثلاً ۸ : ۲، ٤۹، ٦۱ ـ ٦۳؛ ۹ : ۵۱ ؛ ۱۰ : ۸۳ ـ ۸٦، ۷۱؛ ۱۱ : ۵٤ ـ ۵٦، ۸۸؛ ۱٤ : ۱۲؛ ۱٦ : ٤۲؛ ۱۷ : ۱۳ ـ ۱٦؛ ۲۲ : ۱۱، ۱۵ ـ ۱٦ وغیرہ۔

پیغمبروں کی زندگی میں نمایاں ہیں. حضرت ابراہیم کی سخاوت، حضرت اسماعیل کی رضاء و تسلیم، حضرت یعقوب کا صبر، حضرت زکریا کی اشارت، حضرت یحییٰ کی اجنبیت، حضرت عیسیٰ کی مسافرت، حضرت موسیٰ کی صوف پوشی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا فقر »[۹۵].

کلاباذی صوفیاء کا پیشوا اور امام اصحاب صفہ کو قرار دیتے ہیں[۹٦]، اور علی ہجویری بھی «کشف المحجوب» میں اس کی تائید کرتے ہیں. وہ خلفاء اربعہ کی زندگی کے اس پہلو کو پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جو ان کے زہد، ایثار، سخاوت اور ریاضت سے متعلق ہے[۹۷]. لیکن ان اکابر کے ان مجاہدانہ کارناموں کو بھول جاتے ہیں جو انہوں نے معاشرہ کی تعمیر، ریاست کی تشکیل، حدود الٰہی کے نفاذ اور دشمنان خدا کے خلاف جنگ وغیرہ معاملات میں انجام میں دیے.

[۱۹٦۳/٥/۲۰]

---

(۹٥) علی ہجویری: کشف المحجوب ص ۳۹ ـ ٤۰، انگریزی، ترجمہ، لندن، ۱۹۳٦ء

(۹٦) کلاباذی: کتاب التعرف، انگریزی ترجمہ ص ۲

(۹۷) کشف المحجوب ص ۷۰ ـ ۷٤ انگریزی ترجمہ،

عربوں کا علم المثلثات

محمد فضل الدین قریشی*

گذشتہ سے پیوستہ سال راقم الحروف نے بہ عنوان بالا ایک مضمون حوالۂ قلم کیا تھا جس کی پہلی قسط اورینٹل کالج میگزین، میں شائع ہوئی ہے۔ یہ مضمون ایطالوی مستشرق کارلو۔ نلینو کے محاضرات (شمارہ ۳۰-۳۳) سے ماخوذ ہے جو اس نے جامعۂ مصریہ، قاہرہ میں ۱۹۰۹-۱۰ م میں دیے تھے اور جو کتاب کی شکل میں ۱۹۱۱ م میں روما سے بعنوان «علم الفلک، تاریخه عند العرب فی القرون الوسطیٰ» شائع ہوئے ہیں۔ اس مستشرق نے عربوں کے علم المثلثات کو ریاضی کی جدید مصطلحات میں ایطالوی پروفیسر لاگرانج (Lagrange) (م ۱۸۱۳م) کی طرف منسوب کیا ہے حالانکہ وہ سراسر عربوں کی تحقیق و کاوش کا نتیجہ ہے۔

میں ابھی اس کی دوسری قسط کی تیاری میں مصروف تھا کہ اس اثنا میں میری نظر سے وہ مضمون گذرا جو ایک اور فاضل مضمون نگار نے بہ عنوان «البیرونی سے پہلے علم المثلثات کا ارتقا» اسی مجلہ میں شائع کیا ہے[۲]۔ اس میں فاضل مضمون نگار نے «اسلامی ہیئت اور علم المثلثات کی قدامت» اس سلسلے میں «بیرونی کے ماحول کا جائزہ» اور بیرونی کے اپنے پیشروؤں سے استفادے کا اعتراف» اپنا موضوع بحث قرار دیا ہے اور ان کی یہ کوشش واقعی قابل داد ہے کہ انہوں نے اپنے بے شمار ذرائع معلومات سے، جن کا بیشتر حصہ خود بیرونی کی اپنی تصنیفات سے ماخوذ ہے، کام لے کر اس موضوع پر سیر حاصل بحث

(*) پروفیسر محمد فضل الدین قریشی، شعبۂ طبیعیات پنجاب یونیورسٹی لاہور

(۱) اورینٹیل کالج میگزین لاہور (۳۷ / ۲) فروری ۱۹۶۱

(۲) مجلۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ ص ۱۷-۸۰ (۲ : ۱) جون ۱۹۶۱م

کی ہے۔ لیکن ریاضی کے اس موضوع سے قطع نظر انہوں نے یا تو عرب فضلا کے مختصر سوانح حیات بیان کیے ہیں یا ان کا تاریخی پس منظر پیش کیا ہے لیکن جہاں کہیں انہیں ریاضی یا ہئیت کے مسائل درپیش ہوئے ان کی تفصیل یا تدریجی ارتقاء کا بیان کچھ تشنہ رہ گیا ہے، شاید ان کی رسائی اصل ماخذ تک نہیں ہو سکی۔ عربوں کے ہاں علوم کی تاریخ کی جو تصویر انہوں نے کھینچی ہے وہ گو رنگین و دلکش ضرور ہے لیکن اپنے اصلی خدّ و خال سے مبرّا ہے۔ غرض یہ کہ تصویر کا ایک دھندلا سا خاکہ ناظرین کے پیش نظر ہے۔ اس خاکہ کے کھینچنے میں بھی ان سے کئی جگہ تسامح ہوا ہے۔

عربوں میں علم ہیئت اور خاص کر علم المثلثات کا احیاء و ارتقاء ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اور اپنی جگہ سیر حاصل بحث کا طالب ہے، جس کی اس مختصر مضمون میں گنجائش نہیں۔ البتہ علم المثلثات کے متعلق اور خاص طور پر «الشکل القطاع» کے موضوع زیر بحث پر ہم بیرونی کے اپنے اقوال پیش کرنے کی عزت حاصل کرتے ہیں۔ جو اس نے اپنی تصنیف «مقالید علم الهیئه ما یحدث فی بسیط الکره» کے مقدمے میں پیش کیے ہیں۔ یہ کتاب ابھی زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوئی ہے اور میرے زیر مطالعہ ہے۔ اس مقدمے میں بیرونی نے قریب قریب ان سب علماء کا ذکر کیا ہے جن سے فاضل مضمون نگار نے بحث کی ہے، نیز اس مسئلے کے ارتقاء میں جن فضلاء کا حصہ ہے وہ بھی زیر بحث آگئے ہیں لیکن اصل مسئلے کی حقیقت جاننے کے لیے ناظرین کرام کو کتاب کی اشاعت تک منتظر رہنا پڑے گا۔

علم المثلثات کے جن مسائل پر فاضل مضمون نگار نے بحث کی ہے ان کی تفصیل میں جانا «کوہ کندن و کاہ بر آوردن کے مصداق» ہوگا اس لیے کہ وہ ان مسائل کے مبادیات سے بھی عہدہ برآ نہیں ہو سکے مثلاً، علم المثلثات کا آغاز یوں بیان فرماتے ہیں: «علم المثلثات کا آغاز ہیئتی جداول کی تیاری کے سلسلے میں ہوا تھا۔ یعنی ہیئتی جداول (جس

سے ان کی مراد غالباً جیبی و ظلی جداول وغیرہا ہیں) مقدم ہیں اور مثلثات کا علم مؤخر، حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یا مثلاً علم المثلثات المستویہ کا مقصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں «قدیم زمانے میں علم المثلثات المستویہ کا مقصد ایک درجے کے قوس کے وتر کو دریافت کرنا تھا» اصل مقصد دائرے کے قوس کو محدود و منضبط کرنا تھا۔ ظاہر ہے کہ دائرے کا قوس اس کے قطر کے متناسب ہوتا ہے، اس لیے سب سے پہلے دائرے کے محیط و نصف قطر کی نسبت دریافت کی گئی۔ اس کے بعد قوس کو اس کے وتر سے ناپا گیا، ور پھر قوس کی تحدید کے لیے نصف وتر ہی کافی سمجھا گیا۔ اور اس لیے مختلف نصف قطر کے قوسوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری قرار دیا گیا کہ قوس کو اس کے نصف وتر اور اس کے نصف قطر کی نسبت سے جانچا جائے۔ اور یہی اس قوس یا اس کے بالمقابل زاویے کی جیب کہلاتی ہے۔ و قس علیٰ ہذا۔

یونانیوں کے ہاں صرف قوسوں کے وتر ناپے جاتے تھے۔ ہندوؤں نے نصف وتر سے کام لیا لیکن وہ جیب و جیب تمام سے آگے نہ بڑھ سکے۔ البتہ عربوں نے اس قاعدے کو اتنی وسعت دی کہ مثلثات مستویہ کے دس قواعد دریافت کرلیے، جن کی تفصیل میں نے اپنے مضمون بالا میں دی ہے۔ البتہ ہیئت کروی میں مسئلہ «الشکل القطاع» کے بدل «الشکل المغنی» اور «الشکل الظلی»، جو ہیئت قدیم و جدید کی جان ہے، صرف عربوں ہی کی ایجاد ہے۔ اس پر بیرونی نے اپنے مقدمۂ «مقالید علم الہیئہ» میں بحث کی ہے اور اپنی اس کتاب میں اس مسئلے کی تفصیل بھی دی ہے۔

فاضل مضمون نگار نے اپنے مضمون کے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، تین حصے کیے ہیں۔ پہلے حصے کی سرخی «علم المثلثات کا آغاز» دوسرے کی «مسلمانوں کے علم الہیئت کی قدامت» اور تیسرے حصے کا عنوان ہے «البیرونی کے معاصر متقدمین»۔ پھر علم

المثلثات کے دو شعبے المستویہ اور الکرویہ سے بحث ہے۔ اول الذکر کے لیے یہ صحیح ہے کہ سب سے پہلے ایک درجہ کا وتر دریافت کیا گیا، لیکن یہ کس طرح ہوا؟ بیان نہیں کیاگیا. اس کے لیے سب سے پہلے ایک دائرے کے قطر کو متعین کیاگیا. یونانیوں کے زمانہ سے یہ معلوم تھا کہ کسی دائرے کے محیط اور اس کے قطر کی نسبت وہی ہے جو ۲۲ کو ۷ سے ہے، اس طرح اگر محیط کو ۳۶۰ درجوں میں تقسیم کیاجائے تو قطر $114\frac{6}{11}$ درجے کا ہوا. محیط اور قطر کی اسی نسبت کو $\overline{n}$ سے کیا جاتا ہے. یہ نسبت ہندوؤں کے ہاں $\sqrt{10}$ کے برابر ہے. اب چونکہ قطر کی قدر صحیح عدد نہیں تو سہولت کے لیے بعض نے اسے ۲۰۰ دقیقہ بعض نے اسے ۱۵۰ دقیقہ اور بالآخر اسے ۱۲۰ دقیقہ یعنی ۲ درجے کے برابر مانا ہے. اسی بنا پر البیرونی نے نصف قطر ۶۰ دقیقہ یا ایک درجہ کا تسلیم کرکے حساب میں آسانی پیدا کردی. اس کے بعد دائرے کے اندر منتظم کثیر الأضلاع اشکال (Regular Polygons) کے ضلعے دریافت کیے گئے، یعنی دائرے کا ثُلث، رُبع، خُمس، سُدس، تُسع اور عُشر، یہ اضلاع مع قطر کے اُمہات الأوتار کہلائے اور ان کی کسریں ان کے روؤس، تُسع اور عُشر کے بالمقابل قوس ۴۰ اور ۳۶ درجوں کے برابر ہوتے ہیں، ان دونوں قوسوں کا فرق ۴ ہوا، جس کا وتر ایک خاص قاعدے سے دریافت کیا گیا. اور پھر اس کے نصف قوس کا وتر اور پھر اس کا رُبع یعنی ایک درجہ قوس کا وتر دریافت ہوا، جو نصف درجہ کی جیب ٹھہری. بعینہ اسی طرح دائرے کے عُشر اور بارھویں حصے کے وتر پہلے بطلمیوس نے دریافت کیے، یعنی ۳۶ اور ۳۰ درجے کے وتر، اس طرح ان کے فرق ۶ درجہ کا وتر معلوم ہوا، پھر قاعدۂ تنصیف سے ۳ کا وتر دریافت ہوا. بیرونی نے جب دائرے کی تنصیف کا مسئلہ حل کرلیا تو ۳ سے ۱ درجہ کا وتر معلوم ہوا. بطلمیوس نے ۳ درجہ کے وتر سے، باقاعدہ تنصیف، پہلے $1\frac{1}{2}$ اور پھر $\frac{3}{4}$ درجے کا وتر دریافت کیا اور پھر اس کی $\frac{1}{3}$ اس میں جمع کرکے ۱ درجہ کا وتر

معلوم کرلیا. لیکن اسی قاعدۂ تنصیف سے یعقوب السجزی نے ۶۰ کے وتر سے باستقراء پہلے $3\frac{3}{4}$ کا وتر دریافت کیا اور پھر دو مرتبہ اس کی تنصیف سے $\frac{15}{16}$ کا اور اس میں اس کے $\frac{1}{16}$ کا اضافہ کر کے ۱ درجہ کے وتر تک رسائی کرلی. لیکن ان دونوں طریقوں پر تنقید کرتے ہوئے بیرونی کہتا ہے. «ان دونوں کا نتیجہ نظام ستینی کے دوسرے درجے یعنی ثانیوں تک صحیح آتا ہے. لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ بطلمیوس اپنے عمل کی خامی سے واقف تھا اور یعقوب اپنے عمل کی غلطی پر متنبہ نہ تھا». بیرونی کے قاعدہ تثلیث الزاویہ سے نتیجہ ستینی نظام کے پانچوں درجے تک، یعنی خامسون تک صحیح نکلتا ہے. بیرونی نے اسی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ درجے کے چوتھائی حصے کی جیب دریافت کرکے فضول اور تعدیل کے قاعدوں سے ایک دقیقہ کے قوس کی جیب ایسے طریقے سے دریافت کی جو بعد میں ایطالوی ریاضی داں ڈے کارٹے (De cartes) کے محدود فرقوں کے احساء (Calculus of finite differences) کی اساس ثابت ہوئی اور ریاضی میں بیرونی کا ایک ہزار سال پہلے کا یہی بڑا نمایاں کارنامہ ہے جس کی بنا پر البیرونی کی ایک ہزار سالہ برسی کے موقعہ پر ایک فاضل ریاضی نے اپنے تعجب اور تحیر کا اظہار کیا ہے اور جس کی طرف مضمون زیر بحث کے حاشیہ نمبر (۱) پر اشارہ ہے[1]. اس کے بعد فاضل مضمون نگار کا بیان ہے کہ دوسرے مثلثاتی ضوابط دریافت کیے گئے، لیکن جن کے متعلق ایک حرف بھی نہیں کہا گیا.

«قدیم علم المثلثات کا بنیادی مسئلہ» کے تحت جو دو مسائل پیش کیے گئے ہیں، در اصل وہ اس علم کی بنیاد نہیں بلکہ قاعدہ تنصیف و تضعیف، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے، کے بنیادی مسائل ہیں مسئلہ تنصیف میں دو معلومۃ الوتر قوسوں کے نصف کا وتر اور دوسرے میں دو معلومۃ الوتر قوسوں کے مجموعے کا وتر دریافت کرنا ہے اور پھر بیرونی کا مسئلۂ تثلیث الزاویہ ان پر متزاد ہے.

(۱) مجلۂ علوم اسلامیہ (جون سنہ ۱۹۶۱) ص ۱۷

دوسرے شعبے میں مثلثات کرویہ پر بحث ہے۔ اس موضوع پر معرکۃ الآرا مسئلہ «الشکل القطاع» کا ہے۔ جس کی ایجاد کا سہرا مانالاوس اور اور بطلمیوس کے سر ہے، لیکن ان کا طریقۂ استدلال بڑا طویل، اور پیچیدہ ہے۔ اس کے برعکس اس شکل کے دو بدل «الشکل المغنی اور الشکل الظلی» مسلمان ریاضیین کی تحقیق اور تدقیق کے مرہون منت ہیں (جس کی تفصیل بیرونی کی کتاب «مقالید علم الهیئه» میں آئے گی)۔ شکل مغنی ہی کا دوسرا نام ضابطۂ جیوب (Sine Equation) ہے۔ اس شکل کا کوئی بدل نہیں، جیسا کہ فاضل مضمون نگار کا بیان ہے، بلکہ یہی قانون ہیئت ہے اور اسی پر آج تک ہیئت کروی کا دار و مدار ہے۔ اسی طرح شکل ظلی آج کل کا ضابطۂ ظلی (Tangent Equation) ہے۔

اس کے بعد «مسلمانوں کے علم الهیئه کی قدامت» پر مفصل بحث کی ہے۔ اور یہی سب سے طویل ہے۔ اس میں فاضل مضمون نگار نے اپنی تمہید کے بعد تاریخ کے مختلف دور بیان کیے ہیں۔ تمہید میں سب سے پہلے قرآن حکیم کی چند آیات سے اس بات پر استنباط ہے کہ مسلمان فضلا کی کیوں علم ہیئت کی طرف توجہ ہوئی؟ اور اس کے بعد علم احکام النجوم کا ایک سرسری ذکر ہے۔ تاریخی دوروں میں سب سے اول «منصور اور ہیئت سے دلچسپی» کا عنوان ہے۔ اس بحث کے دوران میں ہندو کتب ہیئۃ مثلاً «سدھانت» یا صحیح برہم گپتا کی «برہم اسپٹھ سدھانت» کے ترجمے کے بارے میں ابراہیم بن حبیب الفزاری کا تذکرہ ہے۔ لیکن چند سطروں کے بعد یہ نام «محمد بن ابراهیم بن حبیب الفزاری» ہوگیا ہے۔ فاضل مضمون نگار کو باپ اور بیٹے کے نام میں شاید اس لیے التباس ہوگیا ہے کہ بیرونی، محمد بن ابراهیم الفزاری اور یعقوب بن طارق کا ذکر اپنی تصنیفات میں کئی موقعوں پر کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ محمد بن ابراهیم بن حبیب ہی کا ایک اور ہم عصر محمد بن ابراهیم الفزاری ایک محدث گذرا ہے اور ابن القفطی اور دوسرے تزکرہ نگاروں نے ان دونوں فضلاء کو ایک ہی فرد سمجھ کر ان کے ناموں

کے التباس میں دھوکہ کھایا ہے۔ نلینو نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ وہ آخر میں لکھتا ہے[1]:

«اس طویل بحث سے ہم اغلباً یہ نتیجہ نکالتے ہیں۔ اول فزاری سے مراد ایک ہی شخص ہے جس نے منصور کے زمانے میں ہیئت اور احکام نجوم کی طرف توجہ کی اور اسی نے تھوڑے عرصے کے بعد اسطرلاب بنایا اور مذہب سندھند (سدھانت) پر اپنی زیج تالیف کی۔ دوسرے اس کا نام زیادہ قرین قیاس ابراہیم بن حبیب تھا نہ کہ محمد بن ابراہیم تھا اور دوسرا نام فزاری فلکی کو اس کے ہم عصر محدث کے نام سے خط ملط کرنے کا نتیجہ ہے۔ تیسرے یہ کہ ابن القفطی نے اپنے مختلف مآخذ کی بنا پر ایک ہی شخص کو دو نام دے دیے ہیں»۔

اسی دور میں پھر ایک جملۂ معترضہ کے طور پر علم المثلثات کا آغاز آجاتا ہے۔ اور سب سے پہلے خلافت فاروقی کے زمانے میں سواد کے علاقے کی پیمائش کا ذکر ہے۔ اس زمانے میں علم مساحت کا آغاز ہو تو ہو، لیکن علم المثلثات تو ابھی مسلمانوں سے کوسوں دور تھا۔ اسی کے فوراً بعد وتر اور جیب کی اصطلاحات کی ابتداء کا ذکر ہے۔ اس سلسلے میں، حالانکہ متن میں صریحاً بیرونی کی «قانون مسعودی» کا ذکر ہے، حاشیہ نمبر ۳۱ میں غالباً کمپوزیٹر کی غلطی سے «کتاب الھند» کا حوالہ ہے۔

اس کے بعد کا دور «ھارون و برامکہ» کا ہے۔ جس میں ضمناً خاندان برامکہ کے عروج و زوال کا تذکرہ بھی آگیا ہے اس کے بعد ہی «مامون اور علم و حکمت کی ترقی کا عہد زریں» آجاتا ہے۔ جس میں «علم ھندسہ سے شغف» کے تحت ایک نئے باب کا اضافہ ہوتا ہے، جس میں محیط ارضی کی پیمائش کا مشہور و معروف قصہ ہے۔ کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ

(۱) نلینو: علم الفلک ص ۱۵۶—۱۶۲

تذکرہ نویس مشہور یونانی جغرافیہ داں کا نام «ایراٹوستھنیس» لکھتا ہے، حالانکہ اس کی معرب شکل «اراتسثانس» عربوں کے ہاں عام مستعمل ہے[1]. اس کے بعد مامون کے جانشین کا باب باندھا ہے. اسی باب میں «ایک درجہ کے قوس کے وتر کی دریافت» کا ذکر ہے، جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کرچکے ہیں. اس میں بیرونی کے طریقۂ تنصیف و تضعیف و تثلیث الزاویہ کا ذکر آیا ہے. بنو موسی کا ذکر کرتے ہوئے، ریاضی کے تین بڑے مسائل: «تربیع الدائرہ» «تضعیف المکعب» اور «تثلیث الزاویہ» کی طرف اشارہ ہے. اس میں اول الذکر غالباً «تسبیع الدائرہ» (Inscription of a regular Heptagon in a circle) سے مراد ہے، جس کا حل ثابت بن قرہ اور مصر کے فاضل ابن الہیثم کی طرف منسوب ہے. دیکھیے، سی، شائے کی کتاب «البیرونی کا علم المثلثات[2]». اس کے بعد کا عنوان «متوکل کے بعد ترکوں کی چیرہ دستی» کا تاریخی بیان ہے، جس کے ضمن میں عربوں کے علم الأنواء کا ذکر ہے. علم الأنواء پر نلینو[3] نے (دیکھیے کتاب مذکور) سیر حاصل بحث کی ہے اور اس کے ہیئتی پہلو سے قطع نظر عربی ادب میں اس کے متواتر حوالے دیے ہیں، جس میں کوئی ۲۲ ادیبوں کا ذکر ہے اور مثال کے طور پر ان کے اشعار بھی نقل کیے ہیں. ان ۲۲ ناموں میں سے بہ تغیر و تبدل ہمارے فاضل مضمون نگار نے ۲۱ کا تو ذکر کیا ہے، لیکن قطرب النحوی کو نہ معلوم کس بنا پر وہ حذف کرگئے ہیں. ابو القاسم عبدالرحمن بن اسحق الزجاجی کو صرف الزجاج لکھا ہے اور الأخفش الأصغر کی «الأخفش الصغیر» سے

---

(۱) دیکھیے بیرونی: تحدید منہایات الأماکن تصحیح مسافات المساکن ورق ۷٦ مخطوطۂ ترکی.

(۲) *Die trigonometrischen Lehren des persischen Astronomen Abu'l-Raihan Muhammad ibn Ahmad Al-Biruni*, von C. Schoy, (Hannover, 1927) pp. 74-91.

(۳) یہاں یہ بات قابل ذکر ہے ہمارے فاضل نے بطور مآخذ نلینو کا ذکر تک نہیں کیا.

اصلاح کی ہے[1] اور رقّہ کے مشہور فلکی البتّانی کے تذکرہ میں، عربوں کی عام متداول اصطلاح «ظل» اور «ظل تمام» کو یورپ کے تتبع میں، مماس، اور مماس تمام سے تعبیر کیا ہے۔

اس کے بعد «معتضد باللہ اور عباسی خلافت کا سنبھالا» کا عنوان آجاتا ہے۔ اس سلسلے میں قاضی صاعد أندلسی کا حوالہ دیتے ہوئے معتضد اور ثابت بن قرہ کا ہاتھ کھینچ لینے کا قصہ بیان ہوا ہے، اور «إنّ العلماء یعلون» کا فقرہ معتضد کی طرف منسوب کیا ہے، حالانکہ اس کے الفاظ بقول یاقوت حموی یہ ہیں[2]۔ «العلم یعلو ولا یُعلی» یہ تاریخی بحث، جس میں ضمناً متعدد اصحاب علم ہیئت کا تذکرہ ہے، اپنے آخری باب «معتضد کے جانشیں اور انحلال خلافت» پر ختم ہوئی ہے۔ تیسرے شعبے بعنوان «البیرونی کے معاصر متقدمین» کے تحت آل سامان، آل بویہ اور آل عراق کا قصہ آجاتا ہے۔ اول الذکر خاندان کے ذکر میں سب سے اول نوح بن نصر، اس کے بعد اس کے بیٹے عبد الملک اور دوسرے بیٹے منصور کا تذکرہ ہے، اس کے فوراً ہی بعد فرماتے ہیں کہ «منصور کے بعد اس کا بیٹا نوح بن منصور تخت پر بیٹھا، اور اس کی معزولی پر اس کا دوسرا بیٹا عبدالملک تخت نشین ہوا۔ اب یہ نہیں کہا جاسکتا کہ نوح منصور کا بیٹا تھا یا منصور نوح کا، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ منصور پہلے تخت پر بیٹھا یا اس کا بھائی عبدالملک۔

علم المثلثات المستویہ کے سلسلے میں ابو جعفر الخازن کے زیر عنوان اس کی مساحت مثلث کا ذکر اس کی کتاب «مساحة اشکال الکریه و البسیطه» کے ضمیمہ کے حوالے سے دیا ہے۔ طوسی کے نو رسائل کے مجموعے میں راقم الحروف کو اس ضمیمے کا پتا نہیں چل سکا۔ اسی سلسلے میں

---

(۱) دیکھیے نلینو: علم الفلک ص ۲۲۳

(۲) یاقوت الحموی: معجم الأدباء طبع مارگولیتھ (سلسلۂ تذکاریہ جب ۱۹۲۳م) ص ۳۰۸—۳۱۴

تعجب کا مقام ہے کہ فاضل مضمون نگار نے ابو نصر منصور بن علی بن عراق (کتاب «تصحیح زیج الصفائح») کی ابو جعفر الخازن کے متعلق اپنی اس رائے کا اظہار کس بنا پر نہیں کیا؟

«و إن كان بعض الناس يعظم أن يستدرك على مثل أبي جعفر في تأليفاته سهواً وقع له، فإن الأولى بموثر الحق أن لا يتهيب ذلك و لا يطوى عن أهل العلم باباً من أبوابه، ظهر له، و إن كان الذي يستدرك عليه ما يستدرك فاضلاً متقدماً في ذلك العلم فإن العالم أقل ما يسلم من أن يقع له ما وقع لأبي جعفر»

اور پھر آگے چل کر جہاں ابو جعفر کی کتاب مانالاؤس «الأصول الهندسية» پر استدراک کا ذکر کیا ہے، وہاں یہ عبارت کیوں حذف کردی ہے: «وأبو جعفر نفسه استدرك على مانالاؤس في كتاب الموسوم بالأصول الهندسية غلطاً أو سهواً وقع له» یہ سراسر فضلا کے طریق روایت اور دیانت کے خلاف ہے۔

اس کے بعد آل بویہ کا ذکر تین حصوں میں کیا ہے۔ (۱) بُوَیہ فارس (۲) بُوَیہ رے (۳) بُویہ اصفہان۔ اول الذکر کے تحت ابن العمید کے بارے میں فرماتے ہیں۔ «حسب تصریح البیرونی اس نے آفتاب کے میل کلی کے دریافت کرنے کی کوشش کی تھی اور اسے ۲۳°، ۱۰' پایا تھا۔ یہ غالباً ۲۳°، ۴۰'، کی تصحیف ہے[1]۔

کوشیار کی «الزیج الجامع» کا حوالہ دیتے ہوئے اس کے مماس (tangent) اور معاس التمام (Cotangent) کے مسائل میں ماہر ہونے کا ذکر کر چکے ہیں، یہ اصطلاحات عربوں کے ہاں «الظل المعکوس» اور «الظل المستوی»، یا صرف «ظل» و «ظل تمام» سے موسوم ہیں۔ یہاں فاضل مضمون نگار سے لغزش ہوگئی ہے کہ انہوں نے بیرونی کی کتاب کا نام «تمہید المستقر فی معانی الممر» بتایا ہے حالانکہ صحیح نام «تمہید

(۱) القانون المسعودی (۱ : ۳٦٤)

المستقر لتحقیق معنی الممر» ہے۔ آگے چل کر ابو سعید السجزی کے بیان میں بیرونی کی کتاب «القانون المسعودی»[1] کے حوالے سے اس کی کتاب «فی استیعاب الوجوہ الممکنة فی صنعة الأصطرلاب»[2] سے عبارت ذیل کے صرف ایک حصے کا اردو ترجمہ دیا ہے، جس میں انھوں نے اصطرلاب زورقی کو ایک کرہ سے تعبیر کیا ہے:

«وقد رأیت لأبی سعید السجزی أصطرلاباً من نوع واحد بسیط غیر مرکب من شمالی و جنوبی سمّاہ الزورقی، فاستحسنته جداً لاختراعه إیاہ علی أصل قائم بذاته، مستخرج مما یعتقده بعض الناس من أن الحرکه الکلیه المرئیه الشرقیه هی للارض دون الفلک، و لعمری هی شبیه عسره التحلیل، صعبه المحق، لیس للمعولین علی الخطوط المساحیه من نقضها شیی، أعنی بهم المهندسین و علماء الهیئه، علی أن الحرکة الکلیه سواء کانت للارض أو کانت للسماء، فإنها فی کلتی الحالتین غیر قادحة فی صناعتهم، بل إن أمکن نقض هذا الإعتقاد و تحلیل هذا الشبه فذلک موکول إلی الطبیعیین من الفلاسفه».

انھوں نے ترجمہ ایسی خوبی سے پیش کیا ہے کہ سماء کی حرکت کلّی کو بیرونی کے نزدیک در حقیقت، زمین کی حرکت تسلیم کیا ہے حالانکہ وہ اسے شبہہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

شرف الدولہ کی رصدگاہ کے دوسرے فاضل ابو حامد الصغانی (نہ کہ الصاغانی)[3]، کے تذکرے میں فرماتے ہیں کہ «اس نے میل شمسی بھی دریافت کیا تھا نیز رُبع شرقی کی «لات» دریافت کرکے اس بات کے ایسے ثبوت پہنچایا تھا کہ اوج شمس متحرک رہتا ہے[4] اور پھر چند سطروں

(۱) ایضاً مقدمۂ انگریزی (۳ : ۱۷)
(۲) زخاؤ : تمہید ۲ تا ر ص ۴۳
(۳) دیکھیے بیرونی : تحدید ورق ۹۱
(۴) القانون (۲ : ۶۵۹، ۶۶۰)

کے بعد ابوالوفاء کا حال لکھتے ہوئے مکرر فرماتے ہیں کہ «حسب تصریح البیرونی اس نے میل شمسی اور الربع الشرقی کی «لات» کو دریافت کیا[1]. مجھے بصدق دل اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ میں فاضل مضمون نگار کی ان دو «لاتون» کا مفہوم سمجھنے سے قاصر رہا ہوں الاماشاءاللہ ان کا اس سے مطلب شمس کی دوران ربیع «دوڑ»، «جست» یا «زقند» سے ہو. اس کے بعد ہی ابو نصر کی کتاب «السمٰوات» کا ذکر آگیا ہے جو در اصل «کتاب السموت» ہے اور جس کا ذکر بیرونی اپنے آئندہ آنے والے مقدمے میں کرتا ہے. پھر فرماتے ہیں «جب یہ کتاب ابوالوفا کے پاس پہنچی تو وہ اس دریافت سے مطمئن نہ ہوا اور اسے زیادہ قابل استحسان نہ گردانا، اس کے بالمقابل بیرونی کی یہ عبارت ملاحظہ کیجیے. «ورد جوابہ ما ظننا باستحسانہ الکتاب و استعظامہ إیاہ» (اور اس کا جو جواب آیا اور جو ہم سمجھ سکے یہ تھا کہ اس نے اس کتاب کی بڑی تعریف کی اور اسے ایک بہت بڑا کارنامہ قرار دیا) اس سارے قصے کی تفصیل آئندہ صفحات پر آرہی ہے.

اس کے بعد ہمارے فاضل نے کچھ تاریخی پس منظر پیش کیا ہے، فرماتے ہیں کہ: «فخر الدولہ نے ۳۸۷ ھ میں انتقال کیا، اور اس کا بیٹا مجد الدولہ اپنی ماں سیدہ کی سرپرستی میں تخت نشین ہوا، جب تک سیدہ زندہ رہی ملک میں امن و امان رہا مگر اس کی وفات پر فتنہ و فساد پھیل گیا اور سنہ ۴۲۰ ھ میں محمود غزنوی نے حملہ کرکے رے پر قبضہ کرلیا. چند سطریں آگے بڑھ کر لکھتے ہیں دیالمہ کا قومی شعار نجوم و ہیئۃ کی سرپرستی تھی، فخر الدولہ نے بھی اس کی ترقی میں اپنے بھائیوں سے کم حصہ نہیں لیا. اس کا دربار بھی ریاضی و ہیئت و نجوم کے افاضل کا مجموعہ تھا، ۳۸۸ ھ کے قریب بیرونی بھی وہاں گیا تھا» اس بیان میں بہت سی خامیاں نظر آتی ہیں، اول تو یہ کہ فخر الدولہ کی وفات ۳۸۸ ھ

---

(۱) ایضاً (۱ : ۳٦٤)، (۲ : ٦۹۸)

میں ہوئی نہ کہ ۳۸۷ھ میں[1] اور اس کے فوراً بعد قابوس بن وشمگیر طبرستان پر قابض ہوگیا، البتہ رے پر مجدالدولہ بہ سرپرستی اپنی والدہ اس کے بعد بھی تخت نشین رہا، تا آنکہ ۴۲۰ھ میں محمود نے یہ علاقہ فتح کرلیا۔ دوسرے یہ کہ اگر ۳۸۷ھ میں فخر الدولہ وفات پاچکا تھا تو ۳۸۸ھ میں اس کا رے میں موجود ہونا کیسے ثابت ہوا؟ تیسرے یہ کہ بیرونی ۳۸۴ھ یا ۳۸۵ھ کے ہنگامہ کے بعد جرجانیہ سے رخصت ہوچکا تھا[2] بیرونی ہی کے ایک بیان سے ثابت ہے کہ بیرونی ۳۸۷ھ میں خوارزم میں موجود تھا[3]، اس لیے وہ غالباً ۳۸۷ھ کے آخر میں رے آیا[4] اور ۳۸۸ھ میں قابوس بن وشمگیر کے جرجان پر قابض ہونے کے بعد اس کے دربار میں پہنچا۔ لیکن جرجان پہنچنے سے پہلے اور رے سے رخصت ہونے کے بعد وہ غالباً مازندران کے اصپہبذ مرزبان بن رستم بن شروین کے دربار میں گیا، جہاں اس نے اپنی کتاب «مقالید علم الهیئه» اس کے نام معنون کی۔

اب ذرا شیخ بوعلی سینا کا حال سنیے «شیخ بو علی سینا سنہ ۳۷۰ھ میں مضافات بخارا میں پیدا ہوا، بعد میں اس کا خاندان شہر بخارا میں منتقل ہوگیا، سنہ ۳۹۲ھ کے قریب وہ بخارا چھوڑ کر جرجانیہ خوارزم چلا گیا۔ دو سال بعد البیرونی بھی خوارزم پہنچا، لیکن غالباً دونوں میں علمی مناظرے اس سے پہلے شروع ہوگئے تھے۔ سنہ ۴۰۳ھ میں محمود غزنوی نے ابن سینا کی انقلابی سرگرمیوں پر پابندی لگانے کے لیے اسے غزنی بلاکر قید کرنا چاہا مگر شیخ کو پتا چل گیا اور وہ جرجانیہ سے بھاگ کر جرجان پہنچا، لیکن وہاں قابوس بن وشمگیر کا انتقال ہوچکا تھا...»

---

(۱) تمہید آثار : ۲۲
(۲) تحدید ورق ۱۰۲، ۱۰۳
(۳) ایضاً ورق ۳۷۵
(۴) آثار : ۳۳۸

آگے چل کر آل عراق کے ذکر میں مندرجہ ذیل عبارت بھی ملاحظہ کیجئے «لیکن ابو عبداللہ خوارزم شاہ کے قتل کے بعد علمی سرپرستی کا یہ کارخانہ ختم ہوگیا۔ ابو نصر بن عراق کو مامون بن محمد اپنے ہمراہ جرجانیہ لے گیا مگر البیرونی رے ہوتا ہوا جرجان پہنچا البتہ سنہ ٣٩٤ ھ کے آغاز میں وہ بھی جرجانیہ پہنچ گیا۔ سنہ ٤٠٣ ھ میں محمود غزنوی نے دربار جرجانیہ کے افاضل کو غزنی طلب کیا اور البیرونی، اس کا استاد ابو نصیر بن عراق اور ابو الخیر غزنی روانہ ہوگئے۔ مگر ابوعلی ابن سینا اور ابو سہل المسیحی بھاگ گئے۔ غالباً جلد ہی استاد اور شاگرد (ابو نصر بن عراق اور البیرونی) کو خوارزم واپس جانے کی اجازت مل گئی۔ البیرونی خوارزم میں ٤٠٧ ھ تک موجود تھا مگر ابو نصر بن عراق کے متعلق زیادہ نہیں معلوم نہ اس کا سال وفات ہی صحیح طور پر متعین ہے»۔ پھر حاشیہ میں اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ «ابو نصر ابن عراق کا سال وفات ٤٠٣ھ اور ٤٠٧ ھ کے درمیان ہے»[1]۔

مذکورہ بالا بیان سے ذیل کے واقعات واضح طور پر متعین ہوتےہیں:

١۔ البیرونی ٣٩٤ ھ میں جرجانیہ پہنچتا ہے۔

٢۔ البیرونی اور ابن سینا کے درمیان مناظرے غالباً ٣٩٣ ھ سے پہلے ہی شروع ہوگئے تھے۔

٣۔ ٤٠٣ ھ میں البیرونی، ابو نصر بن عراق اور ابو الخیر غزنی روانہ ہوگئے، لیکن ابن سینا اور ابو سہل مسیحی فرار ہوگئے۔

٤۔ اس کے تھوڑی دیر بعد ہی شاگرد اور استاد کو خوارزم واپس جانے کی اجازت مل گئی۔

٥۔ ابو نصر بن عراق کا سال وفات ٤٠٣ ھ اور ٤٠٧ ھ کے درمیان ہے۔

١۔ البیرونی کا ٣٩٤ ھ میں جرجانیہ پہنچنا کسی ماخذ سے ثابت نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، وہ ٣٨٧ ھ میں جرجانیہ ایک رصد

---

(١) مجلۂ علوم اسلامیہ ص ٧٦ حاشیہ (١٥٦)

کے سلسلے میں موجود تھا اس کا بیان ہے:[1]

« فقد کنت واطأت أبا الوفاء محمد بن محمد البوزجانی و هو ببغداد و أنا بمدینة خوارزم علی کسوف قمری رصدناه معاً فی سنة سبع و ثمانین و ثلثمائة للهجرة ».

اس کے بعد وہ رے اور غالباً مازندران ہوتا ہوا ۳۸۸ ھ میں قابوس بن وشمگیر کے دربار میں منسلک ہو جاتا ہے، جہاں اس نے اپنی کتاب « آثار الباقیه عن القرون الخالیه » سنہ ۳۹۰-۳۹۱ ھ مطابق ۱۰۰۰ م میں اس کے نام معنون کی[2] اور اس کے بعد وہیں اس نے اپنی تصنیف « کتاب تجرید الشعاعات والأنوار » مکمل کی جسے اس نے قابوس ہی کے نام سے نامزد کیا[3]. ۳۹۱ ھ یا اس کے کچھ بعد سے ۴۰۰ ھ تک البیرونی کا کسی ماخذ سے جرجانیہ پہنچنا ثابت نہیں ہوتا، لیکن بیہقی (تاریخ آل سبکتگین) کے حوالے سے بیرونی کا اپنا بیان ہے کہ « اس نے خوارزم کے شاہ ابو العباس مامون بن مامون کی سات سال خدمت کی » چونکہ یہ شاہزادہ اپنے بھائی علی بن مامون کی وفات کے بعد جو سنہ ۴۰۰ ھ میں واقع ہوئی، تخت نشین ہوا اور خود ۴۰۷ ھ میں اپنی ہی فوج کی بغاوت کا شکار ہوگیا، اس لیے بہت اغلب ہے کہ یہ مدت ۴۰۰ ھ سے ۴۰۷ ھ تک ہے[4]. میں نہیں سمجھ سکا کہ اس تاریخ کے متعین کرنے میں فاضل مضمون نگار کا ماخذ کیا ہے البتہ بیرونی کا بیان ہے کہ ۳۸۵ ھ کے بعد چند (بضع) سال تک اسے کہیں ٹھکانا نہیں ملا[5]. ہوسکتا ہے کہ جرجان میں (۳۹۰ - ۳۹۱ ھ) اپنی کتاب « آثار » مکمل کرنے کے بعد وہ خوارزم واپس آگیا ہو، اور یہ زمانہ وہاں علی بن مامون کا ہے (۳۸۷ ھ تا ۴۰۰ ھ)، جیسا کہ حسن برنی نے بتایا

(۱) تحدید ورق ۲۷۵
(۲) زخاؤ : تمہید آثار ص ۲۴
(۳) ایضاً : ۲۳
(۴) ایضاً : ۲۷
(۵) تحدید : ۱۰۲ ، ۱۰۳

ہے[۱]. اور جیسا کہ بیرونی نے اپنے ذیل کے شعر میں بیان کیا ہے:[۲]

و أولاد مامؤن و منهم علیهم ٭ تبدّی بصنع صار للحال آسیا

اس سلسلے میں زخاؤ لکھتا ہے[۳]. «استاد سے شاگرد کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے ہم ابن سینا تک پہنچتے ہیں جو البیرونی سے ۱۱ سال چھوٹا، اس کا ہم عصر تھا، اس فاضل کا اپنی سیاحی کے دوران میں خوارزم شاہ علی بن مامون کے دربار میں پرتپاک خیر مقدم ہوا. ابن سینا کا اپنے وطن بخارا کو خیر باد کہنا اور خوارزم میں پہنچنا کس سال ہوا؟ میں متعین نہیں کرسکا لیکن اتنا ضرور ہے کہ جب وہ وطن سے نکلا اس کی عمر ۲۲سال کی تھی، اس لیے وہ خوارزم ۳۹۵ھ سے پہلے نہیں پہنچا. کیا بیرونی بھی جو ۳۹۰ - ۳۹۱ھ میں اپنی کتاب «آثار» جرجان میں پایۂ تکمیل کو پہنچا چکا تھا، اسی زمانے میں وطن واپس آگیا؟ اور کیا اسی زمانے میں وہ ایک دوسرے سے ذاتی طور پر متعارف ہوگئے تھے؟ میں اس کا بھی فیصلہ نہیں کرسکتا».

۰۲ جہاں تک البیرونی اور بو علی سینا کے درمیان مناظرے کا تعلق ہے، ملاحظہ ہو[۴].

«و قد بعث أبو الریحان البیرونی مسائل إلی أبی علی فأجاب عنها ابو علی و اعترض أبو الریحان عن أجوبة أبی علی و هجنه و هجن کلامه و أذاقه مراره التهجین و خاطب أبا علی بما لا یخاطب به العوام فضلاً عن الحکماء، فلما تامل أبو الفرج الأسولة و الأجوبة قال من نجل الناس نجلوه ناب عنی أبوالریحان[۵]»

نیز ملاحظہ ہو حسب ذیل سطور[۵]:

«و لما أجاب أبو علی أسولة أبی ریحان اعترض علی تلک الأجوبة

---

(۱) حسن برنی: البیرونی ۵۴ - ۵۵ طبع دوم علی‌گڑھ
(۲) یاقوت: معجم الأدباء (۱۷: ۱۸۰-۱۹۰) (۳) تمہید آثار: ۳۴
(۴) تتمہ صوان الحکمہ، ص ۲۹ (۵) تتمہ ص ۹۵

أبو ريحان و تفوه بكلمات متضمنه لسوء الأدب والسفاهة، فامتنع أبو علي عن مناظرته فأجاب المعصومي عن اعتراضات أبي ريحان و قال لو اخترت يا أبا ريحان لمخاطبه الحكيم ألفاظاً غير تلك الألفاظ لكان أليق بالعقل والعلم».

ظاهر ہے کہ معصومی، شیخ کے دوران مصاحبت شمس الدولہ و علاءالدولہ اصفہان و ہمدان میں اس کا شاگرد اور ابو الفرج بغداد کا فاضل تھا، جس کے متعلق شیخ کی رائے تھی:[1]

«كان الشيخ أبو علي يذمه و يهجن تصانيفه و يقول في المباحث من حق تصنيفه أن يردّ علي بايعه و يترك عليه ثمنه و لعل ذلك لتحاسد يكون بين أهل العصر، و ابو الفرج كان من حكماء بغداد و كان حكيماً مل أهابه داخلاً بيت الحكمه من أبوابه».

بالکل یہی عبارت تھوڑے سے رد و بدل کے ساتھ بیہقی کے مخطوطۂ «تاریخ آل سبکتگین» کے حاشیہ پر درج ہے[2]. زخاؤ اس خط کتابت کے متعلق یوں رقم طراز ہے:

«بیرونی اور ابن سینا کے درمیان علمی مناظرہ بھی ہوا، جس کا ذکر بیرونی نے «آثار» میں کیا ہے[3]. یہ ۳۹۰ - ۳۹۱ ھ سے پہلے کا واقعہ ہے جب کہ ابن سینا ابھی بخارا میں تھا، اور اس کی عمر صرف ۱۸ سال کی تھی، اس لیے یہ محض اتفاق ہی نہیں کہ بیرونی اسے «فتی» کہہ کر پکارتا ہے. اس کے برعکس میکس مایرھاف (Max Meyerhof) میں اس خط کتابت کا ہونا ۴۰۰ اور ۴۰۷ ھ کے درمیان بتاتا ہے[4]. قرائن سے پتا چلتا ہے کہ شاید یہ خط کتابت اس وقت شروع ہوئی جب کہ ابن سینا ابھی بخارا ہی میں تھا اور اس کا انجام اس وقت ہوا جب وہ شمس المعالی اور علاءالدولہ کے دربار میں پہنچ گیا.

---

(۱) تتمہ: ۲۷، ۲۸ (۲) زخاؤ: تمہید آثار ۳۵
(۳) آثار: ۲۵۷ (۴) تمہید کتاب الصیدنة ص ۸۰

۰۳ اس قصے کا ذکر سب سے پہلے نظامی عروضی کے «چہار مقالہ» میں ملتا ہے[1] اور اسی کا تتبع خواند میر نے اپنی «حبیب السیر» میں اور قاضی احمد الغفاری نے اپنی کتاب «نگارستان» میں کیا ہے۔ «حبیب السیر» کی عبارت نقل کرنے سے پہلے زخاؤ لکھتا ہے:[2] کن حالات میں اس (بیرونی) نے اپنے وطن کو خیر باد کہا؟ یہ سوال اب تک ایسے قصے کہانیوں میں الجھا ہوا ہے کہ مجھے خوف ہے کہ مشرق کے لیے ذیل کی سطور تاریخ کے ایک عمدہ اور با وقار چہرے پر ایک بدنما داغ ہے «اور اس کے بیان کے بعد کہتا ہے» یہ بیان واقعات کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا، یہ یقینی ہے کہ ابن سینا اور ابو سہل ۴۰۳ ھ سے پہلے ہی خوارزم سے فرار ہوچکے تھے۔ اس کا خیال ہے[3] اور شاید ۴۰۰ ھ سے بھی پہلے جبکہ ان کا مربی شاہزادہ علی بن مامون انتقال کرچکا تھا اس لیے کہ ابن سینا جرجان پہنچنے کے فوراً بعد شمس المعالی (م ۴۰۳ ھ) کے دربار سے وابستہ ہوگیا تھا۔ اور البیرونی اور ابوالخیر نے پہلی مرتبہ ۴۰۷ ھ کے بعد غزنہ جانے سے پہلے خوارزم کو خیر باد کہا، جیسا کہ سطور ذیل سے مترشح ہوتا ہے، حالانکہ مذکورہ بالا بیان میں ان کے زمانۂ روانگی اور وجوہات جلاوطنی کے متعلق بالکل مختلف واقعات بلا سوچے سمجھے الجھا دیے گئے ہیں۔ «نگارستان» کا قصہ دھرانے کے بعد وہ لکھتا ہے: «جو کچھ میں میر خواند کی روایت کے متعلق کہہ چکا ہوں، اس بیان پر بھی وہی صادق آتا ہے»: ابن سینا زیادہ سے زیادہ ۴۰۳ ھ یا اغلباً ۴۰۰ ھ سے بھی پہلے خوارزم سے رخصت ہوچکا تھا، حالانکہ البیرونی ۴۰۸ ھ کے موسم بہار سے پہلے روانہ نہیں ہوا۔ یوروپین مصنف مثلاً الیٹ[4] اس کے باوجود اس پر مصر ہیں کہ ابن سینا نے حسد کی بنا پر بیرونی کے ساتھ غزنہ جانے سے انکار کردیا۔ میں ابھی تک اس بیان کے ماخذ کی تلاش میں کامیاب نہیں ہوا۔

(۱) نظامی عروضی: چہار مقالہ ص ۷۷
(۲) تمہید آثار ص ۲۸ - ۲۹ (۳) ایضاً: ص ۲۹ حاشیہ (۲)
(٤) الیٹ: تاریخ ہند ۲: ۳

٤. اس بیان کی بظاہر کوئی مستند تاریخ تائید نہیں کرتی اور اس سے محض اس تاریخی واقعہ کی تصدیق مقصود ہے جس کے مطابق البیرونی اور اس کا استاد ابو نصر فتح خوارزم کے بعد سلطان محمود کے ہمراہ غزنہ آئے .

٥. زخاو، ابو نصر کی تاریخ وفات متعین کرنے سے قاصر ہے[۲] اور صرف اس پر اکتفا کرتا ہے کہ بیرونی اپنی فہرست کتب مرتبہ ٤٢٧ھ میں اس کا ذکر کرتے ہوئے، اپنے استاد کے نام کے بعد ان لفظوں کا اضافہ کرتا ہے : «انار الله برهانه» جو صرف کسی متوفی شخص ہی کے لیے کہے جاسکتے ہیں. ہمارے فاضل مضمون نگار کا بالوثوق بیان ہے کہ اس کا سال وفات ٤٠٣ ھ اور ٤٠٧ ھ کے درمیان ہے، لیکن وہ اس کی کوئی سند پیش نہیں کرسکے. یہاں اس بات کی طرف اشارہ کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ بیرونی اپنی کتاب «تحدید نہایات الأماکن لتصحیح مسافات المساکن» جس کا مخطوطہ ٤١٦ ھ میں خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا بتایا جاتا ہے، وہ مقدمے کے پہلے ہی فقرے میں اپنے شیخ کا ذکر کرتا ہے، جس سے صاف پتا چلتا ہے کہ ٤١٦ ھ تک ابو نصر بقیدحیات تھا. اس لیے یہ نتیجہ اخذ کرنا زیادہ قرین قیاس ہے کہ اس کی وفات ٤١٦ھ اور ٤٢٧ ھ کے درمیان ہوئی. کتاب کی اصل عبارت یہ ہے :

«لما كانت العقول محتاجة إلى الإستمداد و النفوس غير مستغنية عن الاستزفار فاخلق بي أن أعرض ما يخطر بالبال من استنباط فن أو اكمال على الشيخ ليكتسي بتامله إياه سربال البها و يكتسب برضاه به محاسن الدوام و البقاء فهو الفائز بفطن الاخلاق و الحائز مزية الفضل بالإضافه و الإطلاق».

(چونکہ انسانی عقل مدد کی محتاج ہے اور انسان استفادہ کرنے سے مستغنی نہیں، مجھ پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ جو کچھ میرے دل میں

---

(۲) تمہید آثار ص ۳٤

کسی فن کے اختراع یا اس کی تمثیل کے متعلق آئے میںؐ اسے شیخ کے حضور میں اس غرض کے لیے پیش کروں کہ اس کی نظر اسے بیش بہا لباس سے مزین کردے اور اس کی خوشنودی سے اس میں وہ خوبیاں پیدا ہوجائیں جو اس کے دوام و بقا کی ضامن ہوں، اس لیے کہ وہ مقابلۃً اور مطلقاً اپنی ذہانت سے آراستہ اور فضیلت کے لباس سے پیراستہ ہے).

اب ذرا دو صفحے پیچھے چلیے، فاضل محترم کا بیان ہے: لیکن ان تمام امور کے باوجود علم ہیئت کی ترقی میں شیخ کا بھی حصہ ہے اور بیرونی نے اس بات کا اعتراف کیا ہے، حالانکہ دونوں میں تعلقات اچھے نہ تھے بلکہ آخر میں تو بہت ہی زیادہ تلخ ہوگئے تھے. شیخ نے ایک خاص طریقہ سے شہر جرجان کا طول البلد صحیح کیا تھا. البیرونی نے «قانون مسعودی» میں جہاں کسوفات کے ذریعہ شہروں کا طول البلد معلوم کرنے کا طریقہ لکھا ہے، شیخ کی اس تصحیح کا بھی ذکر کیا ہے:

«و قد ذکر أبو علی بن سینا أنه صح طول جرجان بما تولده من ذلک[1]»

اصل عبارت یہ ہے:

«و قد ذکر ابو علی بن سینا أنه صحّ طول جرجان بما تولاه من ذلک فیها و اقام حساب حبش لبغداد مقام احد هما مواطأة، و هو طریق علی صحته فی الوهم متعذر بالفعل»

(اور ابوعلی بن سینا نے بیان کیا کہ اس طریقہ سے جو کچھ اسے میسر آسکا اس نے طول جرجان کی تصحیح کی ہے اور اس نے دوسرا مقام، جس سے بحساب حبش اس نے تطبیق کی، بغداد مقرر کیا. یہ طریقہ گو نظری طور پر صحیح ہے، لیکن اس پر عمل پیرا ہونا مشکل ہے).

بیرونی نے اس طریقہ کو «تحدید» میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے:[2]

«و قد رایت لأبی علی الحسین بن عبد الله بن سینا رسالة إلی زرین کیس بنت شمس المعالی فی تصحیح طول جرجان، ذکر فیها أنه

---

(۱) قانون (۲: ۵۰۷، ۵۰۸) (۲) تحدید ورق ۲۱۸، ۲۱۹

لما أمرته بذلک ولم يتقدمه مواطأة مع أهل البلاد المعلوم أطوالها ولا كان فى تلک السنة كسوف قمرى يتمكن منه المتواطئان ، احتال من جهة إرتفاع القمر فى فلک نصف النهار و أنه رصده وقتاً ما لم يعينه فوجده ف ٨٠° و ثم قوّم القمر على أن بين بغداد و بين جرجان ثمان درج فى الطول و هو على خط وسط السماء لوقتئذٍ و استخرج له عرضه و ميله فأوجبا ارتفاعه حينئذٍ بحسب عرض جرجان و قد رصده ، لو كان فى هذا الجزو المقوم ف ٨٠° ، د ٤ ، فاستدلّ على أن القمر جاوز نصف نهار جرجان و استقرى حتى علم الجزو الذى لو كان فيه كان ارتفاعه فى هذا العرض مثل الموجود ، ولم يكن ذلک إلا بعد أن يزيد ثمانية الأجزاء جزاء و ثلث فيصير ما بين بغداد و جرجان فى الطول ط ٩° ، ک ٢٠ ، ثم ذكر أنه اعتبر ذلک بامتحان القمر لبغداد حينئذٍ ، و أنه رصد أيضاً إرتفاع القمر وقت مماسته منكب الفرس وغيره من الثوابت ، و هذا طريق وهمى صحيح فيه فاما بالفعل فصعب وجوده ، لأنه مبنى على تقليد الزيج الذى منه حسب موضع القمر و أحواله و التقليد فى طول جرجان أقرب و أسباب القمر لسرعة حركته و ما يلحقه من اختلاف المنظر فلما تضبط و لا يكاد يحصل منها مطلوب فإلى أن يحقق وقت توسط القمر السماء لبلد معلوم الطول والعرض شئ يطول و يبرم فكيف أن يتعرف به طولاً مجهولاً ، و على كل حال فهو أحد طرق الاجتهاد فى استنباط المطالب بما يسهل أو يمكن فى الوقت إلا أنّ أباعلى على ذكائه و فطنته غير موثوق به فيما يحتاج فيه إلى تقليد و خاصةً من جهة طالبه الأمر » .

آگے چل کر لکھتا ہے[1]:

« فطول جرجان ف ٨٠° ، يد ١٤ ، ا ٢ ، و هو قريب مما ذكر أبو على السينوى فى رسالة إلى زرين كيس بنت شمس المعالى أنه وجده

(١) ايضاً ورق ٢٦٨ ، ٢٦٩

و هو عط٧٩° ، ك٢٠' ، و ذكر فيها لعرض جرجان أنه رصده بالكواكب الثابتة، فدلت مرّةً على قصوره عن لز٣٧° و أخرى على فضله عليه، و ليس أبو على بمعتمد ولا اقلّ من أن الواجب فى رصده كان أن لا يضطرب عليه مقادير ارتفاعات الكواكب مع شدة تعسفه فى تدقيق الطول أو أن يسلك فى تعرفه طريقاً يسلم عن الإستناد إلى رصد المتقدمين للكواكب، فما أظنه إذا نوقش إلا محتالاً بالذنب فى ذلك عليهم».

(میں نے ابو علی الحسین بن عبداللہ بن سینا کا زرین کیس بنت شمس المعالی کے نام ایک خط دیکھا ہے، جس میں اس نے طول جرجان کی تصحیح (کرنے کی کوشش) کی ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ جب اس نے مجھے اس بات کا حکم دیا اور جب مجھے کوئی شخص ایسے شہر میں میسّر نہ آسکا، جس کا طول بلد معلوم ہو اور جو اس کام میں میرا ہاتھ بٹائے اور نہ اس سال چاند گرہن واقع ہوا جس سے ایسے دو شریک کار مستفید ہوسکتے، تو میں نے نصف النہار پر چاند کا ارتفاع ناپنے کا طریقہ اختیار کیا۔ اور میں نے اسے ۸۰ درجہ پایا (ابوعلی نے اس رصد کا وقت نہیں بتایا) پھر میں نے یہ فرض کر کے چاند کی تقویم کی کہ بغداد اور جرجان کے درمیان طول البلد ۸ درجہ ہے اور وہ اس وقت خط وسط السماء پر ہو، پھر میں نے حساب سے چاند کے عرض و میل کا تخمینہ لگایا، جن سے عرض جرجان کے مطابق، جسے میں ناپ چکا تھا، اس کے ارتفاع کا اندازہ ۸۰°، ٤'، نکلا جبکہ چاند اپنے محسوب مقام طول پر ہو۔ اس سے میں نے نتیجہ نکالا کہ چاند جرجان کے نصف النہار سے گزر چکا ہے اور بطریقۂ استقراء اس مقام کا پتا لگایا جس پر چاند کو اس عرض البلد میں اس وقت ہونا چاہیے جبکہ اس کا ارتفاع ۸۰° ہو، اور یہ اس وقت تک ممکن نہ تھا جب تک کہ (طول البلد کے) ۸ درجوں میں ایک درجہ ۲۰ دقیقہ کا اضافہ نہ کردیا جائے۔ اس طرح بغداد اور جرجان کا مابین الطول ۹°، ۲۰'، نکلتا ہے (چونکہ طول بغداد ۷۰° ہے، اس لیے طول

جرجان ۷۹°، ۲۰′، ہوا). اس نے یہ بھی بیان کیا کہ اس نے اس بات کا اندازہ چاند کو اس زمانے میں بغداد میں دیکھ کر کیا اور یہ کہ اس چاند کا ارتفاع ایسے وقت ناپا جبکہ وہ منکب الفرس (Star β of Pegasus) وغیرہ ستاروں کے مقام پر تھا۔ یہ طریقہ گو نظری طور پر صحیح ہے لیکن بالفعل دشوار ہے، اس لیے کہ اس کی تہ میں زیج کی پیروی تھی جس سے چاند کے مقام اور دیگر حالات کا حساب لگایا گیا تھا حالانکہ طول جرجان میں زیج کی پیروی زیادہ صحیح ہوتی نیز چاند کی تیزی حرکت کی وجہ سے اور اس کے اختلاف منظر کے زائد ہونے کی بنا پر، اس کے مقام کا اندازہ لگانا شاذ ہی صحیح ہوتا ہے اور حاصل مطلوب میں ہم ناکام رہ جاتے ہیں۔ در اصل چاند کے کسی ایسے مقام پر، جس کا طول و عرض معلوم ہو، پہنچنے کے صحیح وقت کا اندازہ لگانا ایک امر طویل اور دقت طلب ہے، تو پھر بھلا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اس سے ایک مجہول طول دریافت کیا جاسکے؟ بہر حال حصول مقصد کا یہ ایک اچھوتا طریقہ ہے جو آسان ہے اور کسی آڑے وقت کام آسکتا ہے۔ باین ہمہ ابوعلی باوجود ذہین و ذکی ہونے کے، ایسے مسئلے میں جو دوسروں کی تقلید پر مبنی ہو اور خاص کر ایسے امر کے لیے جو اس کا متقاضی ہو، قابل اعتبار نہیں)۔

(پس جرجان کا طول ۸۰°، ۱۴′، ۱″ نکلا اور یہ ۷۹°، ۲۰′ کے قریب ہے، جس کا اندازہ ابو علی السینوی نے زرین کیس بنت شمس المعالی کے نام اپنے خط میں کیا ہے، جس میں وہ بیان کرتا ہے کہ اس نے عرض جرجان کا اندازہ ثوابت سے لگایا جس سے ثابت ہوا کہ کبھی تو وہ ۳۷° سے کم نکلا اور کبھی اس سے زیادہ اس طرح پر کہ وہ لو (۳۷°) درجہ قرار پایا ابو علی پر اس بات کے سلسلے میں بھروسہ نہیں کیا جاسکتا اور یہ کسی حالت میں کم نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کی رصد کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ ستاروں کا ارتفاع کسی حالت میں کم و بیش نہ ہو، حالانکہ طول کے صحیح صحیح ناپنے میں اس نے کتنی دقت نظری سے کام لیا۔

یا اس کے جاننے میں اسے ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہیے تھا جو متقدمین کے ستاروں کی رصد سے بے نیاز ہو۔ اور اس بات میں چھان بین کرنے پر میرا یہ گمان ہے کہ اس نے اس امر میں ان کو گنہگار ٹھہرانے کا ایک حیلہ تراشا ہے)۔

اب قارئین کرام خود اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ شیخ کا علم ہیئت کی ترقی میں کیا حصہ ہے، جس کا بیرونی نے اعتراف کیا ہو، الا یہ کہ بیرونی کی ہجو ملیح کو اعتراف کا درجہ دے دیا جائے۔ مامون بن محمد کی خوارزم پر یورش، ابو عبداللہ خوارزم شاہ کی گرفتاری اور قتل کا واقعہ ۳۸۵ ھ میں ہوا۔ ملاحظہ ہو بیرونی کی اس باب میں اپنی چشم دید شہادت:[1]

«وقد كنتُ ازمعتُ تولی الإرصاد فی سنتی أربع و خمس و ثمانین و ثلاث مائة للهجرة . . . واردف[2] هذا اليوم من التشاويش بين كبيرَی خوارزم ما أحوج إلى تعطيل ذلك و التحصن ثم الاستيمان و الاغتراب عن الوطن، و لم يستقر بی بعدها القرار بضع سنين حتى سمع الزمان باجتماع الشمل فاكرهت من احوال الدنيا على ما حسدنی عليه الجاهل و اشفق علیّ فيها الشفيق العاقل، ثم تفرغت للرصد قليل تفرغ فی أيام الأمير الشهيد أبی العباس خواررم شاه، أنار الله برهانه . . . ولم يحل الحول إلا مع استيصال و اجتياح لم يفطن لها للأشغال بالروح مدةً مديدةً اسفر عقباها عن امن لا يتسع للعود إلى الحال الأولى و الإشتغال بما هو بمثلی أولى».

(میں نے ۳۸۴ - ۳۸۵ ھ میں پھر رصد کا ارادہ کیا . . . اس کے اگلے ہی روز خوارزم کے دو تاجداروں کے درمیان فساد برپا ہوگیا، جس کی وجہ سے مجھے اس کام سے دست بردار ہونا پڑا اور میں گوشہ نشین

(۱) تحدید ورق ۱۰۲، ۱۰۳
(۲) فی الأصل : ردف

ہوکر امن و عافیت کا طالب اور بالآخر وطن کو خیرباد کہنے پر مجبور ہوا۔ اس واقعہ کے چند سال بعد تک مجھے کہیں ٹھکانا نہیں ملا، یہاں تک کہ زمانے نے پھر دل جمعی کا سامان پیدا کردیا اور دنیا کے حالات نے مجھے مجبوراً ایسا بنادیا کہ جس کی بنا پر جاہل مجھ پر حسد کیا کرتے اور عاقل مہربان مجھ سے ہمدردی کرتے، اس کے بعد مجھے رصد کے لیے تھوڑی سی فرصت امیر شہید ابو العباس خوارزم شاہ (اللہ اس کی برہان کو روشن کرے) کے زمانے میں ملی۔ میرے گرد و پیش سوائے تباہی اور بربادی کے کچھ نہ تھا اور مدت تک میرا دل کسی کام کے کرنے کو نہ چاہا، جن کے خاتمے پر ایسی صورت پیش آئی کہ حالات کا واپس ہونا کسی طرح ممکن نظر نہ آتا تھا کہ مجھ جیسا شخص پھر اپنے مناسب حال کام مصروف ہو)

جہاں تک «شکل قطاع» کا تعلق ہے، بیرونی نے اس کے متعلق اپنے مقدمۃ «مقالید علم الھیئۃ ما یحدث فی بسیط الکرہ» میں مفصل بحث کی ہے، جس کے پڑھنے سے قارئین کرام کے ذہن میں اس کے ارتقا کی ایک مربوط و مرتب صورت سامنے آجائے گی، بیرونی کی اس کتاب کی تصحیح و تہذیب کے بعد اس موضوع پر مندرجہ ذیل رسائل بھی بطور تتمہ میں نے شامل کیے ہیں۔

۱. ثابت بن قرہ : مقالۃ فی الشکل القطاع و النسب المؤلفۃ،

۲. ابو نصر منصور : فی معرفۃ القسی الفلکیۃ بعضھا من بعض غیر طریق معرفتھا بالشکل القطاع و النسبۃ المؤلفۃ،

۳. ابو الوفا البوزجانی : علی الدائر من الفلک من قوس النھار و ارتفاع نصف النھار و ارتفاع الوقت،

٤. السجزی : رسالۃ فی الشکل القطاع،

٥. البیرونی : القانون المسعودی، المقالۃ الثالثہ، الباب التاسع، فی الشکل القطاع الکری و نسب الواقعۃ بین جیوبہ،

٦. محقق طوسی : کشف القناع عن اسرار الشکل القطاع،

۷. متن «مقالید علم الھیئۃ».

ان میں سے اول اور آخر الذکر پہلی مرتبہ منظر عام پر آرہے ہیں[1]۔ نمبر ۶، کراتھیو ڈوری پاشا (Caratheodory Pasha) نے ۱۹۰۳م میں استنبول سے فرانسیسی زبان میں شائع کیا تھا باقی رسائل مع القانون المسعودی، ماسوا نمبر ۶ کے، حیدرآباد سے شائع ہوچکے ہیں، لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ ہیئت اور ریاضیات پر دائرۃ المعارف عثمانیہ، حیدرآباد کی مطبوعات کا یہ حال ہے کہ کوئی شخص ان کے مضامین سے کما حقہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔

سطور بالا قلم بند کرنے سے میرا مقصد فاضل مضمون نگار پر حرف گیری نہیں، بلکہ تلاش حق ہے، جس کے مقابلہ میں ہر طرح کی رعایت خارج از بحث ہے اور مجھے امید ہے کہ فاضل موصوف میری اس ناچیز کوشش کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھیں گے۔

باوجود ان تمام لغزشوں اور کوتاہیوں کے میں فاضل موصوف کی اس کد وکاوش کو قابل داد سمجھتا ہوں، جو انہوں نے مختلف ذرائع سے حاصل کیے ہوئے معلومات کو یک جا پیش کرنے میں کی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی سعی مشکور قدر کی نگاہ سے دیکھی جائے گی۔

[۲۹/۵/۱۹۶۳م]

[(۱) مقالید علم الهیئة کا دیباچہ جناب ابو محفوظ الکریم معصومی استاذ تاریخ و ادبیات عربی مدرسۂ کلکتہ نے اپنے مضمون «البیرونی اور اصفہید جیلجیلان مرزبان بن رسم» میں شائع کیا ہے۔
دیکھیے برہان، دہلی (مئی ۱۹۵۵ء) (ایڈیٹر)]

قاسم انوار کے ترکی اشعار

سید معین الدین علی بن نصیر بن هارون بن ابوالقاسم حسینی سرابی تبریزی ملقب بقاسم الانوار و معروف بشاه قاسم انوار و متخلص به قاسم و قاسمی و قاسم انوار (۱۳۵٦-۱٤۳۳ء) کا ذکر متعدد تذکره نگاروں نے کیا هے[۱]. ان کے کلام کا ایک مجموعه بعنوان «کلیات قاسم انوار» تهران سے سنه ۱۳۳۷ میں آقای سعید نفیسی کی تصحیح اور مقدمے کے ساتھ شائع هوا هے. اس کلیات میں دو رباعی اور دو غزلیں (۱٤ ابیات) ترکی زبان کی بھی درج هیں جن کے متعلق آقای سعید نفیسی نے تحریر کیا هے[۲]:

«بیشتر کلمات این اشعار نا مفهومست و بنا برین ارتباط بآنها اغلب افاده معنای درستی نمیکند»

انهوں نے اپنے مقدمے میں لکھا هے[۳]:

«در غزلیات موشح ترکی که در صحایف ٤۰۷-٤۰۸ چاپ شده است از بس در همه جا مشوش و نا درست بود برخی کلمات ترکی ماند که اصلاح آن ممکن نشد و ناچار بهمان صورت اصلی معتبر ترین نسخها گذاشتم که خوانندگان اگر توانستند نادرستی های آنرا درست کنند برمن‌منت بگذارند و راهنمای صواب گردند تا در چاپهای دیگر در اصلاح آنها بکوشم»

«قاسم الانوار کی شاعری درمیانه درجے کی هے اور اکثر اسی صوفیانه نوعیت کی هے جو مغربی اور اس سے ملتے جلتے دوسرے شاعروں کے یہاں نظر آتی هے. ان کی ترکی نظمیں بھی کچھ اعلیٰ پائے کی نہیں هیں»

---

(۱) Edward G. Browne, *A Literary History of Persia* .Volume. iii, pp. 475, 479

(۲) کلیات قاسم انوار : ٤۰۷

(۳) ایضاً : ۱۱۲ (مقدمه)

س بنا پر یہاں یہ اشعار تصحیح کر کے اردو ترجمہ کے ساتھ پیش کیے جارہے ہیں۔

آقای سعید نفیسی نے متعدد قلمی نسخوں سے مقابلہ کرنے کے بعد کلیات کا متن مرتب کیا ہے لیکن انھوں نے اختلافات نسخ درج کرنے سے اجتناب کیا ہے۔ ترکی اشعار کا متن جیسا انھوں نے خود لکھا ہے مشوش اور نا درست ہے۔ راقم کو مولانا آزاد لایبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں کلیات قاسم انوار کے کچھ قدیم اور اہم نسخوں کے مطالعہ کا اتفاق ہوا جن میں ان کے ترکی اشعار بھی موجود ہیں۔ ان ہی سے متن کی صحیح قراءت متعین کرنے کی راقم نے کوشش کی ہے اور اختلافات نسخ بھی درج کردیے ہیں۔

راقم کے پیش نظر حسب ذیل قلمی نسخے رہے ہیں:

۰۱ دیوان قاسم۔ ضمیمہ لٹن۔ فارسی ادب نمبر ٦٦۔ اوراق: ۱۸۷۔ مکتوبہ: فخرالدین، سنہ ۱۰۱۹، در بلخ۔ خط: نستعلیق۔ متن سنہرے اور ہرے حاشیے میں تحریر ہے اور پیشانی مذہب ہے۔ تقطیع ۹۰۵×۱۹ سنٹی میٹر ہے اس میں اشعار نمبر ۳، ٤، ٥، ٦، ۷، ۸، ۹ درج ہیں اور میں نے اس نسخے کے اختلافات کو حرف «ض» سے ظاہر کیا ہے۔

۰۲ دیوان قاسم انوار۔ لٹن۔ فارسیہ نمبر ۱/۱٤۔ اوراق: ۱۱۳۔ تقطیع: ۱۵۰۵×۸ سنٹی میٹر۔ خط: نستعلیق۔ متن رنگین حاشیے کے اندر ہے اور پیشانی مذہب ہے۔ اس نسخے پر تاریخ کتابت درج نہیں ہے لیکن خط اور کاغذ سے اندازہ لگایا گیا ہے کہ یہ گیارھویں صدی ہجری کا تحریر کردہ ہے[1]۔ اس میں اشعار نمبر ۳، ٤، ٥، ٦، ۷، ۸، ۹ تحریر ہیں اور اس کے اختلافات کو «ف» سے ظاہر کیا گیا ہے۔

۰۳ دیوان قاسم انوار۔ لٹن۔ فارسیہ نمبر ۱۳/۱۔ اوراق: ۲۰۲۔ تقطیع: ۷۰۵×۱٦ سنٹی میٹر۔ مکتوبہ: فتح اللہ ابن شیخ محمد حسن فاروقی، ۹۸۷ ھ۔

(۱) یہ اطلاع مجھے ڈاکٹر مختار الدین احمد نے دی ہے جن کا میں شکر گزار ہوں۔

خط : نستعلیق ۔ اس کی بھی پیشانی مذہب ہے اور حاشیہ سرخ و سیاہ ہے۔ اس نسخے میں اشعار نمبر ۱ ، ۲ ، ۳ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۳ ، ۱٤ ، ۱٥ ، ۱٦ ، ۱۷ ، ۱۸ درج ہیں اور اس کے اختلافات کو حرف « ل » سے ظاہر کیا گیا ہے۔

۰۴ دیوان قاسم انوار ۔ عبدالسلام کلکشن نمبر ۷۹۳/۳۰ ۔ اوراق : ۱۹۰ ۔ حوض میں کلیات سعدی درج ہے اور حاشیے پر دیوان قاسم انوار مکتوب ہے ۔ تقطیع : ۲۰٥×۱۷ سنٹی میٹر ۔ اس میں اشعار نمبر ۳ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ۷ ، ۸ ، ۹ درج ہیں ۔ اس نسخے کے اختلافات کو « ع » سے ظاہر کیا گیا ہے[1]۔

۰٥ دیوان قاسم انوار ۔ سبحان اللہ کلکشن نمبر ۷۰/۸۹۱ ، ٥٥۱۱ ۔ اوراق : ۲۰٤ ۔ تقطیع : ۱۱٥×۷ سنٹی میٹر ۔ خط : نستعلیق ۔ متن سنہرے اور نیلے حاشیے کے اندر تحریر ہے ۔ یہ نسخہ آقای سعید نفیسی کے بھی پیش نظر رہا ہے اور انھوں نے اس کی بابت یہ تحریر کیا ہے[2]:

« خط و کاغذ آن از قرن نہمست و نسخہ ایست بسیار منقح و معتبر ولی دریغا کہ برخی اوراق آن از میان رفتہ است»

اس میں اشعار نمبر ۳ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ۷ ، ۸ ، ۹ درج ہیں اور راقم نے اس کے اختلافات کو حرف « س » سے ظاہر کیا ہے ۔

۰٦ دیوان سید قاسم انوار ۔ حبیب گنج کلکشن نمبر ٦٤/٤۷ فارسی ۔ اوراق : ۲۱۸ ۔ تقطیع : ۷×۳ سنٹی میٹر ۔ یہ نسخہ بھی مذہب ہے اور اس کے اختتام پر یہ ترقیمہ درج ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کتابت سنہ ۱۰۱۱ ھ میں ہوئی ہے :

« تمت الکتاب بعون الملک الوھاب ، بخط فقیر الحقیر برھان در الہاباد با تمام رسید در غرۂ ذی الحجۂ سنہ ۱۰۰۱۱ »

آقای سعید نفیسی کے پیش نظر یہ نسخہ بھی تھا اور انھوں نے اس میں

(۱) ڈاکٹر مختار الدین احمد کا خیال ہے کہ یہ نسخہ دسویں صدی ہجری کا تحریر کردہ ہے۔

(۲) کلیات قاسم انوار : ۱۱۲ (مقدمہ)

صرف اشعار نمبر ۱۷ اور ۱۸ کی موجودگی کی اطلاع دی ہے حالانکہ اس میں اشعار نمبر ۱، ۲، ۳، ٤، ٥، ٦، ۷، ۸، ۹ بھی تحریر ہیں۔ اس نسخے کے اختلافات کو حرف «ح» سے ظاہر کیا گیا ہے۔

۷۰ دیوان قاسم انوار۔ خان بہادر ابو محمد کلکشن نمبر٤۷۔ اوراق: ۲۲۲۔ تقطیع: ۱٦×۷ سنٹی میٹر۔ خط: نستعلیق۔ مکتوبہ: ششم شہر ذی القعدہ سنہ ۱۰۷۰ھ۔ متن سنہرے اور نیلے حاشیے کے اندر تحریر ہے۔ اس نسخے میں اشعار نمبر ۳، ٤، ٥، ٦، ۷، ۹ درج ہیں اور اس کے اختلافات کو حرف «ب» سے ظاہر کیا گیا ہے۔

قارئین کی مزید آسانی کے لیے راقم نے سعید نفیسی کے ایڈیشن کے اختلافات بھی حرف «ت» سے ظاہر کر دیے ہیں۔

ان ترکی اشعار کی تصحیح کرنے کی کوشش G. M. Meredith-Owens نے بھی کی ہے جو لندن یونیورسٹی کے Bulletin of the School of Oriental and African Studies میں شائع ہوئی ہے[۱]۔ لیکن انہیں اس کوشش میں پوری کامیابی حاصل نہیں ہوئی ہے جس کا انہیں خود بھی احساس ہے۔ راقم نے ان کے پیش کردہ متن کے اختلافات کو بھی حرف «م» سے ظاہر کردیا ہے۔

---

(۱) Volume 25. pp. 155—159

ترکچه شعرلری

اول[۱] یار عزیز ایله[۲] که جان یادینه[۳] در[۴]
مسجد ساری[۵] باردم[۶] که بوگون[۷] آدینه در[۸] ۱
مسنددن[۹] جماعت صوردی[۱۰] که شیخ[۱۱] ادی نه در[۱۲]
دیدم[۱۳] نه صورر سکز[۱۴] که هیچ[۱۵] ادینه در[۱۶] ۲
بیا ای ساقی[۱۷] جانها بیار آن باده در گلشن[۱۸]
بغایت خوشدلم کان[۱۹] یار[۲۰] می پرسد که سن کیم[۲۱] سن ۳

---

(۱) ح : ال ـ ل : اوّل ـ ت : ال
(۲) ل : ایکه ـ ت : ابله
(۳) ل : بآدینه ـ ح : بادینه ـ ت : بادینه
(٤) ت : دور ـ م : دور
(٥) ح : دسارو ـ ل : سارمی ـ ت : دسارو (٦) ل : باردیم
(۷) ح : بوکن ـ ل : بوکون ـ ت : بوکن ـ م : بوکون
(۸) ل : ادینه در ـ ت : آینه در ـ م : ادینه دور
(۹) ح : مسندن ـ ل : مندین ـ م : میندین
(۱۰) ل : سوردی ـ ح : سوردی ـ م : سوردی (۱۱) ت : شیح ـ ل : شح
(۱۲) ح : آینه در ـ ل : ادنه در ـ ت : آینه در ـ م : ادینه دور
(۱۳) ل : دیدیم ـ م : دیدیم
(۱٤) ح : سوره سیر ـ ل : سور سیکز ـ ت : سوره سیر ـ م : نیچه سوراز سیز
(۱٥) ل : شح ـ م : شیخ (۱٦) ح : آدینه در ـ ت : آدینه در ـ م : ادینه دور
(۱۷) ح : بیا ساقی ـ ف : ساقو ـ ض : سپاقی
(۱۸) ل : باده روشن ـ ح : بادهٔ گلشن (۱۹) ل : آن (۲۰) ع : بار
(۲۱) ع : کم ـ ض : کم ـ ف : کم ـ ل : کم ـ ب : کم ـ م : کم

بجانان گفتم ای دلبر خرابم از غمت[۱] یکسر[۲]
ولی میخوانم این ازبر بو[۳] سوزنی سن ایشیتمزسن[۴] ٤
زهی الطاف بی پایان که می یابد[۵] دلم پنهان[٦]
سلامم گفت[۷] و جامم داد و زانوزد[۸] که هی ایچ سن[۹] ٥
مرا می گوید[۱۰] آن جانان چه[۱۱] حیرانی و سرگردان[۱۲]
صفا[۱۳] قیل سن[۱٤] وفا قیل سن[۱٥] اگر سن عاشقی قیل سن[۱٦] ٦

---

(۱) ح : ارغمت ـ ل : ازعمت ـ ض : ارعمت
(۲) ع : بکسپر ـ ل : مکسر ـ ـ ض : پکسر
(۳) ل : لو ـ ض : لو ـ ب : لو
(٤) ع : سورنی اسمین سن ـ ل : سوز منی یشماسن سن ـ ض : سورنی سن الشتماسن ـ س : سوزنی سین ایشماس سن ـ ت : سوزنی سین ایشماس سن ـ ح : سوزنی اشتماس السن ـ ف : سوزنی سن اشتمسن ـ ب : سوری اسمین سن سن ـ م : سوزنی سن اشتماس سن
(٥) ح : می باید ـ ل : می باید ـ ف : می مابد ـ ض : می مابد ـ ب : میماند
(٦) ل : نهان ـ ض : شها
(۷) ح : سپلامم گفت ـ ض : سپلامم گفت ـ ع : سلامم کرد ـ س : سلامم کرد ـ ب : سپلامم کرد ـ م : سلامم کرد (۸) ض: رانو
(۹) ح : رد که یخ‌السن ـ ض : زد که هی ابحسان ـ ع : هی احسن ـ ل : زد که بی الحسن ـ ف : زد که هی الح سن ـ ت : سن ایچ سن ـ ب : رد که ای حسن
(۱۰) ل : مرا کوید که (۱۱) ض : جانان جه ـ ل : جاناجه
(۱۲) س : پر کردان (۱۳) ض : جفا
(۱٤) ح : قلپس ـ ف : قلیسن ـ ض : قیل سنک
(۱٥) ف : قلسن ـ ح : قلیسن ـ ض : قیل سنک
(۱٦) ح : اکر عاشقی قلپسن ـ ف : اکر سن عاشق قلسن ـ ض : اگر سن عاشق قلسن ـ ب : اکر سین عاشقی قلسن

میان گلشن حسنت[۱] هزاران[۲] گل ببار[۳] آمد[٤]
ویران بولماس[٥] در[٦] اول بستان[۷] اگر بر چیچکی سوسن[۸] ۷
بیا ای روشنیء جان[۹] که هم جانی و هم جانان
یوزون[۱۰] گلشن[۱۱] سوزون[۱۲] روشن[۱۳] یقین[۱٤] بیلدم[۱٥] که سلطان سن[۱٦] ۸

---

(۱) ع : جنت ـ ح : وصلت ـ ل : حسنس ـ ف : حنت ـ ض : وصلش ـ ب : جنت
(۲) ح : نراران ـ ل : مزاران ـ س : نراران ـ ع : مزادان
(۳) ل : بیار ـ ض : یبار (٤) ف : آرد
(٥) ح : بوالماسپن ـ ض : بوالماپس ـ ع : بوالمسن ـ ب : بوالمن
(٦) س : تور ـ ض : اور ـ ف : دور ـ ت : تو ـ ل : دور ـ م : دور
(۷) ح : شان ـ ل : بوستان ـ ض : لسپان
(۸) س : اکر بیر حچکی سون سن ـ ح : اکر بیر صحک سودن سن ـ ع : بر حککی سوسن ـ ل : اکر مر ححکی سن ـ ف : اکر بر صحکی سوسن ـ ت : اگر بیر چیچکی سون سن ـ ب : اکر حککی سوسن ـ م : اکر بیر چیچکی سوسن ـ ض : اکر بر ححکی سوسن
(۹) ع : روشن جانم ـ ض : روشنی جان ـ ت : روشنی جان ـ م : روشنی جان
(۱۰) ح : یوزنک ـ ع : یوزونک ـ ل : یوزونک ـ ف : یوزنک ـ س : یوزونک ـ ض : یوزنک ـ م : یوزونک
(۱۱) ل : کلسن
(۱۲) ح : سوزنک ـ ع : سوزنک ـ ل : سورونک ـ س : سوزونک ـ ف : سوزنک ـ ض : سورومک ـ م : سوزونک
(۱۳) ل : روسن ـ ض : روسن
(۱٤) ح : روشن ـ ع : یلدی ـ ل : روشن ـ ت : روشن ـ م : روشن ـ س : روشن ـ ف : روشن
(۱٥) ح : بولدی ـ ع : که ـ ل : یولدی ـ ف : بولدی ـ ت : مولدی ـ م : بولدی ـ س : یولدی
(۱٦) ع : سلطان ـ ح : سلطان سن

زفیضت[۱] خاطر قاسم همیشه شاد می باشد
که این فیض از تو می آید[۲] اگر طوقوز اگر طوقسن[۳] ۹

صباحکز[٤] مبارک اولسون[٥] چلبی[٦] سلام[۷] قیلدک[۸]
سلام ایله جانی[۹] بیردک[۱۰] چلبی[۱۱] بزی[۱۲] اونوتمه[۱۳] ۱۰
چلبی[۱٤] تو شاه جانی چلبی[۱٥] تو دلستانی
چلبی[۱٦] حبیب جانی چلبی[۱۷] بزی[۱۸] اونوتمه[۱۹] ۱۱
چلبی[۲۰] نو شاه و میری[۲۱] چلبی[۲۲] تو دستگیری
چلبی[۲۳] تو دلپذیری[۲٤] چلبی[۲٥] بزی[۲٦] اونوتمه[۲۷] ۱۲

---

(۱) ع : زفیض - ف : زفیض - ب : زفیض
(۲) س : یابد - ل : باید - ف : مابد - ض : پسم - ت : یابد
(۳) ح : دو قزاکر دوقن - ع : در قراکر درسن - ل : توقوراکر لوق سن - ف : دقوزاکر دقسن - ض : لومور اکر لو قپسن - س : توقوزاکر توقسن - ت : توقوز اگر توقسن - ب : دوقراکر دو قسن - م : اکر توقوزاکر توقسن
(٤) ل : صباجم - ت : صباحین - م : صباحیک
(٥) ل : الپسن - ت : السن
(٦) ل : حلبی (۷) ت : قلاک
(۸) ل : قلدک - ت : السن - م : قیلدوک
(۹) ل : جان جان - ت : جان
(۱۰) ل : پردوک - ت : یردک : م بیردوک
(۱۱) ل : حلبی (۱۲) ل : نرنی
(۱۳) ت : انطمه - ل : الظمه - م : انتمه
(۱٤) ل : جلبی (۱٥) ل : جلبی
(۱٦) ل : جلبی (۱۷) ل : جلبی
(۱۸) ل : یزنی (۱۹) ت : انطمه - ل : الظمه - م : انتمه
(۲۰) ل : جلبی (۲۱) ل : میردی (۲۲) ل : جلبی (۲۳) ل : جلبی
(۲٤) ل : دلبدیری (۲٥) ل : جلبی (۲٦) ل : یزنی
(۲۷) ل : انظمه - ت : انطمه - م : انتمه

عـاشق اولدوغم[۱] بیلورسن[۲] جانیما جفـا قیلورسن[۳]
حال زار می[٤] سورسن[٥] چلبی[٦] بزی[۷] اونوتمه[۸] ۱۳
چلبی[۹] شه جهانی چلبی[۱۰] تو جان جانی
چلبی[۱۱] نه این نه آنی چلبی[۱۲] بزی[۱۳] اونوتمه[۱٤] ۱٤
اوده[۱٥] یاقسن[۱٦] جانم سن یره توکسن قانم سن[۱۷]
چلبی دلم[۱۸] جانم سن[۱۹] چلبی[۲۰] بزی[۲۱] اونوتمه[۲۲] ۱٥
سر قاسمی فدایت دل و جان طفیل رایت[۲۳]
بحدا بروی ماهت چلبی[۲٤] بزی[۲٥] اونوتمه[۲٦] ۱٦

---

(۱) ل : والدوغم ـ ت : الرم
(۲) ل : سلورسن ـ ت : بیورسن
(۳) ل : جان یم جفا قلورسن ـ ت : چلبی تو دستگیری
(٤) ت : زاره (٥) م : سیورسن
(٦) ل : جلبی (۷) ل : یزنی
(۸) ل : الظمه ـ ت : انطمه ـ م : انتمه
(۹) ل : جلبی (۱۰) ل : جلبی
(۱۱) ل : جلبی (۱۲) ل : جلبی (۱۳) ل : نیزنی
(۱٤) ل : انطمه ـ ت : انطمه ـ م : انتمه
(۱٥) ت : ازده
(۱٦) ل : آورد یافتن ـ ت : یاقس
(۱۷) ل : یره توکین قانم ـ ت : بره توکس قاسم سن
(۱۸) ل : جلبی دلیم
(۱۹) ل : جانیم سن
(۲۰) ل : جلبی
(۲۱) ل : یزنی
(۲۲) ل : الظمه ـ ت : انطمه ـ م : انتمه
(۲۳) ل : راست
(۲٤) ل : جلبی
(۲٥) ل : یزنی (۲٦) ل : الظمه ـ ت : انطمه ـ م : انتمه

بر[١] باغچه یه یتیم[٢] که بار ایردی[٣] قزل[٤] الما[٥]
باغچوان[٦] ایسی[٧] ایتی[٨] بو المادن اله[٩] ١٧
بر[١٠] کوکچک[١١] اکید[١٢] اوغلی[١٣] بار ایردی[١٤] قره[١٥] گوز لو[١٦]
بر[١٧] تپسی[١٨] گتوردی[١٩] قاتمده[٢٠] ایتمه[٢١] الما[٢٢] ١٨

---

(١) ح : پر - ت : بیر - م : بیر
(٢) ح : باغچه یتم - ل : باغنجه غه یتم - ت : باغچه یتم - م : باغچغه یتم
(٣) ح : بر ردی - ت : بر ردی - م : اردی
(٤) ح : قول - ت : اقول
(٥) ل : امله - ح : اله - ت : اله
(٦) ح : باغچه - م : باغچه - ل : باغنچه - ت : باغچه
(٧) ت : ابسی
(٨) ل : اینی
(٩) ح : بنی بو المدن اله - ل : که بو المله دین المله - ت : که می بو المدن اله - م : که بو المادین الما
(١٠) م : بیر - ح : پر - ت : بیر
(١١) ل : کوکجه - ح : کوچکک - ت کوچک
(١٢) ل : بیکست
(١٣) ح : اقلی - ت : اقلی
(١٤) ح : بروی - م : اردی - ت : بروی
(١٥) ل : قزل
(١٦) ح : کزلو - ل : کورلک - م : گوزلوک
(١٧) م : بیر - ح : پر - ت : بیر - ل : بیر
(١٨) م : تبشی - ل : تیشی - ت : تبشی - ح : تبشی
(١٩) ح : کتردی - ل : کنوردی - ت : گتردی - م : کیتوردی
(٢٠) ل : قتمه - ح : قمه - ت : قمه - م : قاتیما
(٢١) ل : ایدمی مه - ح : ایتی مه - ت : ایتی مه - م : ایتی مه
(٢٢) ح : اله - ل : الله - ت : الله

اردو ترجمه

۱-۲. میں اس دوست کے ساتھ جو ہر وقت میرے ذہن پر چھایا رہتا ہے، مسجد کی طرف گیا کیونکہ آج جمعہ ہے. وہاں بیٹھے ہوئے نمازیوں میں سے کچھ نے پوچھا کہ «ان شیخ کا کیا نام ہے». میں نے ان سے کہا کہ «تم کیوں پوچھتے ہو؟ ان کا کوئی نام نہیں ہے»[1]

۳. اے ساقیِ روح آ اور شراب اس گلشن میں لا. اس وقت میری خوشی کا ٹھکانا نہیں ہے کیونکہ میرے محبوب نے مجھ سے پوچھ لیا ہے کہ «تم کون ہو».

٤. میں نے اپنے محبوب سے کہا کہ اے دلبر تیرے غم نے مجھے یکسر خراب و خستہ کر رکھا ہے. لیکن یہ بات میں دل ہی دل میں کہتا ہوں تاکہ ان الفاظ کو کہیں تو نہ سن لے.

٥. اس کے اس بے پایاں لطف و کرم کو کیا کہیے جو لوگوں کی نظروں سے پنہاں میرے قلب مضطر کی طرف ہوتا رہتا ہے. اس نے مجھے سلام کیا، جام دیا اور بڑے احترام سے کہا کہ «پی بھی لو».

٦. میرا محبوب کہتا ہے کہ حیرانی و سرگردانی کاہے کی ہے. عاشقی میں تو صفا اور وفا درکار ہی ہوتی ہے.

۷. تمہارے باغ حسن میں تو ہزاروں پھول کھلے ہوئے ہیں. اگر ایک پھول سونگھ بھی لیا جائے تو اس سے یہ باغ ویران تو نہیں ہوجائیگا.

۸. اے روح کے اجالے آجا. تو جان بھی ہے اور جاناں بھی. تیرا چہرہ گلشن اور تیری بات روشن ہے. مجھے یقین ہے کہ تو سلطان ہے.

۹. تجھ سے جو کچھ مل جائے قاسم اس پر پھولا نہیں سمانا کیونکہ یہ بخشش کم ہو یا زیادہ، ہے تو تیری ہی طرف سے.

---

(۱) اس رباعی میں صنعتِ لفظی سے کام لیا گیا ہے اور لفظ «ادینه» کو مختلف معانی میں استعمال کیا گیا ہے.

۱۰. چلبی نے سلام صبح گاہی کیا . اس سلام نے ہمیں نئی زندگی عطا کی . اے چلبی ! ہمیں فراموش نہ کرنا .

۱۱. چلبی ! تم جان کے مالک ہو . دلبر ہو . دل و جان سے محبوب ہو . اے چلبی ! ہمیں فراموش نہ کرنا .

۱۲. چلبی ! تم بادشاہ ہو ، سردار ہو ، تم دستگیر ہو . تم نے دل کو لبھایا ہے . اے چلبی ! ہمیں فراموش نہ کرنا .

۱۳. تم جانتے ہو کہ میں عاشق ہوں پھر بھی جفا کرتے ہو . میرے حال زار پر خوش ہوتے ہو . اے چلبی ! ہمیں فراموش نہ کرنا .

۱٤. چلبی ! تم شاہِ جہاں ہو . چلبی ! تم جانِ جاناں ہو . چلبی ! تم نہ « یہ » ہو نہ « وہ » ہو . اے چلبی ! ہمیں فراموش نہ کرنا .

۱۵. تم مجھے آگ سے پھونک دو چاہے میرا خون زمین پر بہا دو پھر بھی تم ہی میری جان و دل رہوگے . چلبی ! ہمیں فراموش نہ کرنا .

۱٦. قاسمی کا سر تم پر نثار . اس کے دل و جان تمہارے تابعدار . تمہیں خدا اور اپنے چاند سے چہرے کی قسم چلبی ، ہمیں فراموش نہ کرنا .

۱۷-۱۸. میں ایک باغیچے میں گیا جہاں بہت سے پختہ اور سرخ سیب رکھے ہوئے تھے . باغبان نے سختی سے کہا کہ ان سیبوں کو نہ چھونا . لیکن ایک خوبصورت ، تندرست اور سیاہ آنکھوں والا لڑکا ایک کشتی میں بہت سے پکے ہوئے سیب میرے پاس لے آیا اور کہا کہ «یہ سیب لیجیے[1]».

علی گڑھ — ڈاکٹر اکمل ایوبی

---

(۱) اس رباعی میں بھی صنعتِ لفظی سے کام لیا گیا ہے اور لفظ « الما» اور «الہ » کو مختلف معانی میں استعمال کیا گیا ہے .

خانخاناں اور عرفی کی خط کتابت کا ایک ورق

علی بن طیفور البسطامی نے سنہ ۱۰۹۲ ھ میں ایک کتاب «حدایق السلاطین فی کلام الخواقین» لکھی ہے جو تین حدیقوں اور ایک فصل پر مشتمل ہے، اس کا ایک نسخہ کتابخانۂ سالار جنگ میوزیم حیدرآباد میں محفوظ ہے، یہ نسخہ خوشخط نستعلیق میں ۲۰۹ اوراق کا حامل ہے سال کتابت درج نہیں، کتاب کا نمبر فق تاریخ: ۲۱۳ ہے۔

پہلے حدیقے میں مصنف نے بعض بادشاہوں اور فرمانرواؤں کے اقوال و گفتار اور انکے احوال و اطوار پر خامہ فرسائی کی ہے، دوسرے میں اسی طبقے کی موزوں طبعی کے چند نمونے ملتے ہیں اور تیسرا حدیقہ وزراء، امراء اور دیگر با اقتدار اراکین دولت کے ادبی مشاغل سے تعلق رکھتا ہے۔ اس فصل میں مصنف نے اس بات پر زور دیا ہے کہ بادشاہوں کو اچھے اور قابل وزیروں کے بغیر چارہ نہیں۔

ایسی کتاب سے جو اس موضوع پر لکھی گئی ہو اچھی خاصی معلومات کی توقع نہ صرف یہ کہ بے جا نہیں ہے بلکہ یوں کہیے لازمی ہے اور کتاب کی ورق گردانی سے یہ توقع پوری ہوتی ہے، اس مختصر مقالے میں مندرجات کی تفصیل مقصود نہیں صرف یہ کہنا کافی ہوگا کہ اس میں خصوصاً دکن کی تاریخ و ادب سے دلچسپی رکھنے والوں کے تفنن طبع کے لیے کافی سامان ملے گا، مصنف نے اپنی کتاب میں بعض ایسی معلومات بہم پہنچائی ہیں جو اگر نادر نہیں تو اتنی مشہور بھی نہیں، اسکے علاوہ مصنف کے بیان کردہ بعض حالات مثلاً قطب شاہی دور کے مشہور وزیر شیخ ابن خاتون اور نامی سپہ سالار نیکنام خاں کے حالات جو مصنف نے نقل کیے ہیں وہ اسکی ذاتی معلومات اور ذاتی تعلقات کی بنا پر نہ صرف اہم بلکہ کافی مفصل بھی ہیں۔ چونکہ کتاب آخری قطب شاہی فرمانروا سلطان ابوالحسن قطب شاہ فرمانروای گولکنڈہ کے زمانۂ سلطنت میں

لکھی گئی ہے اور سابق الذکر حکام بھی جو مصنف کے قدرداں تھے سلاطین قطب شاہیہ کے دربار سے تعلق رکھتے تھے اس لیے بھی قطب شاہی دور کی ادبی اور تہذیبی تاریخ کی طرف مصنف کا میلان تعجب کی بات نہیں لیکن ساتھ ساتھ کتاب میں دوسرے بادشاہوں اور انکے بارے میں بھی کم مواد موجود نہیں۔

اس آخرالذکر قسم کی معلومات کے نمونے کے طور پر ذیل میں فارسی کے مشہور و معروف شاعر عرفی شیرازی کے نام اکبری اور جہانگیری دور کے مایۂ ناز امیر اور ادب نواز ادیب نواب عبدالرحیم خاں خانخانان نے جو رقعہ بھیجا اور شاعر نے اس کا جو جواب دیا اس کا متن قارئین کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے۔

خانخانان نے یہ رقعہ عرفی کی مزاج پرسی کرتے ہوئے لکھا تھا جیسا کہ رقعے کے عنوان اور نفس مضمون اور نیز عرفی کے جواب سے ظاہر ہے، بدقسمتی سے رقعے یا اس کے جواب میں کوئی صراحت موجود نہیں جس سے یقینی طور پر کہا جاسکے کہ یہ خط کتابت کب ہوئی، قرین قیاس یہی ہے کہ شاعر کی آخری علالت کے دوران میں ہوئی ہوگی۔ برٹش میوزیم لندن کے کتابخانے میں «کلیات عرفی» کے ایک نسخے (Add. 16, 739) میں عرفی کے کچھ نثر پارے شامل ہیں (دیکھیے فہرست مخطوطات عربی و فارسی برٹش میوزیم ۲ : ٦٦٧)۔ یہ حصہ ایک خط سے شروع ہوتا ہے جو عرفی نے حالت بیماری میں قلمبند کیا تھا بعید نہیں یہ وہی خط ہو جو سطور ذیل میں نقل کیا جارہا ہے۔

اس مراسلے میں عرفی کی علالت کے علاوہ کوئی اہم اطلاع نہیں ملتی، لیکن اس سے اس مکتوب کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آتا، اگر یہ کہا جائے کہ اس مکتوب میں خصوصاً عرفی کے جواب کی ادبی خوبی ہی اس کی اشاعت کا جواز ہے تو غلط نہ ہوگا، خانخانان کا رقعہ سلاست اور خیرالکلام ما قلّ و دلّ کی اچھی مثال ہے، بحیثیت شاعر تو عرفی شہرت ابدی

کا مالک ہے لیکن اس خط سے اسکی قوت انشاپردازی بھی بدرجۂ اتم ظاہر ہوتی ہے۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد ان دو رقعوں کا متن نقل کیا جاتاہے، حوالے «حدایق السلاطین» نسخۂ سالار جنگ کے دیے گیے ہیں۔

(الف)

(160 *a*) رقعه که نواب مشار الیه (یعنی خانخانان) بمولانا عرفی شیرازی در عیادت بیماری وی نوشته :

یار فطنت و دوست فطرت ملا عرفی کلفت باطنی قرین خاطر قدردان دانسته خبر چگونگی طبیعت سحر آفرین خود موقوف پرسش هر روز نداشته اطلاع میداده باشند حضرت حق تعالیٰ در خیرو شر و نیک و بد (160 *b*) غیر صلاح حال ظاهری و باطنی بندۂ بیچارۂ خود نخواسته است چون حوصلها در خور بشریت است بهمین قدر محنت کفاف نموده صحت عاجل نصیب کناد و از چیز های که بگوش نرسیده و از آنچه بتازگی بزبان شما داده باشند بفرستند که خوشحالی خاطر خواهد بود و اندک گرانی که از امتداد مرتبه علیه علی رضا داشت رفع شد اکنون صحت شما مطلوب است مأمول روزی باد.

(ب)

(160 *b*) جوابی که شهسوار میدان سخن طرازی مولانا عرفی شیرازی نوشته :

امتداد زمان گفت و شنید حاضرانه مواد سوء ادب گردید ارادۂ مکالمۂ غایبانه بوسیلۂ ترجمان قلم از دل برانگیخته هر چند زبان ادب است.

خبر نیافته عرفی ز طبع نازک دوست
زباں بگز قلم اینجا چه جای مکتوبست

ناطق میگردد و اشتیاق مکالمهٔ اشفاق بی اندازهٔ آن خداوند را منظور داشته تجاهلی میورزد اکنون اگر دقایق مراتب بیماری و تکسرات گوناگون نوشته شود باطناب انجامیده بموجب ملال خاطر قدس مناظر میگردد چند کلمهٔ از دقایق حالت نزع که بیگانگان را وحشت و آشنایان را امن و سلوک می افزاید نوشته گردد که قدم آخرین بر نقطهٔ ارتحال که محل انتقال است گذاشته مراجعت واقع شد. صاحبا: چگویم که سررشته دل و زبان از دست رفته آنچه دل بران ناطق بود خلاف آن برزبان جاری میشد و آنچه زبان بدان نطق میکشود ضد آن بر ضمیر دل میگذشت و اگر در موافقت دل و زبان توجه نموده میشد قوت تمیز از حفظ هیئات اتفاقی عاجز (161 a) آمده شیوهٔ تعطیل میگزید و صورت معقولیت از هر دو بر میخاست افاعی احوال سیئه را که هر یک در مقام لهو و لعب دیبای فریب در پوشیده حوری و رضوانی مینمودند از پوست بر آمده زهر ندامت در کام مرارت فرجام میریختند اطفال اعمال حسنه را که انتظام تولد شان در رحم هلاک کرده بود یک یک هیولای هویت گردیده. تشنیع تولد بنده و مردن خویش را پیش یک یک از قوی و حواس برده سجل تقصیری برمن درست میکردند طغیان مرض احتمال شفا را از شهر بند مزاج اخراج نمود سیلی زنان سر بصحرای آوارگی داده امید صحت پیراهن تسلی را در نیل یاس در کشیده آرایش حلقهٔ ماتمیان گردیده ذهن را چه دیدم خفاشی که چاشتگاه از هیبت صدای بیدار گشته از خوابگاه سراسیمه پرواز نموده فی الحال از تابش نور بر خاک فتور می افتاد از بی بصری خویش با شقاوت خود راز گوید عقل را چه دیدم دانشمندی مصروع که از صرع برخاسته باشد و دهشت ناک بهر سو نگرد تقاضای دانش خواهد که زبانش بقول حق برکشاید استیلای صرع

زبانش در زیر دندان زجرخاید دنیا مثل جامهٔ کشمیری بیماری
که از تن بر افگنده باشد موجب نفرت جان پاک گردیده آخرت
مثل هاتفی که هردم ندائی در دهد و وجودش مشاهده باشد دیدم
سراسیمه سوی خود خوانده و خود را بوی نموده وداع هستی
مانند پیغام درشت بر زبان قاصد شرمگین گران آمده سلام نیستی
مانند خود ستایان (161 b) نو هنرمند تنگ ظرف دیدم از دل
بر لب سایه انداز گشته توجه نواب صاحبی بر دروازهٔ شهر بند
عدم نشسته جازهٔ اجل را بزانو در آورده محمل جان را از کوهان
وی باز کرده انتظار میکشید که جواب التماس بخشایش این
فرصت بتاراج داده از دیوان رحمت الهی بنفس اجابت سرشت
نواب قبله گاهی فرود آید. الحمد لله والمنة که قرب آن مخدوم در
درگاه الهی معلوم همگنان گشت و پروانچه تجدید حیات این مخلص
از دیوان رحمت نامتناهی حاصل آمد التماس از عطوفت آن پروردهٔ
نعم الهی و سرکردهٔ جنود فیوضات نامتناهی آنست که توجه عالی
برین مصروف دارند که تتمهٔ حیات مجهول کمینه بر وجهی طی
شود که چون این نوبت قفل از در قفس کشوده گردد مرغ
روح بال بشاشت برکشاید نه سر خجالت زیر بال کشد تصدیع
از اندازه در گذشت محل دعاست الله تعالیٰ ذات والا صفات
آن منبع مرتبت طایر کنگرهٔ عرش کمال گرداناد و از ایثار
جواهر کمال بر فرق استعداد بار یافتگانش خصوصاً عرفی محتاج
منت نهاد.

بےجا نہ ہوگا اگر اس مختصر مقالے کو ایک اور رقعے پر ختم کیا جائے جو اکبر کے ملک الشعراء فیضی فیاضی نے بظاہر عرفی کے ورود ہندستان اور اس کی صحبت سے لطف اندوز ہونے کے موقع پر اپنے ایک اور دوست اور اکبری دور کے بخشی اور تاریخ «طبقات اکبری» کے مصنف نظام الدین احمد کو تحریر کیا تھا. یہ رقعہ «لطیفهٔ فیاضی» میں جو

فیضی کے مکتوبات کا مجموعہ ہے موجود نہیں۔ زیر نظر رقعے میں فیضی نے حسب معمول نہ صرف عرفی کے کمال شاعری کی دل کھول کر داد دی ہے بلکہ اس نے عرفی کے حسن اخلاق کو بھی سراہا ہے۔ رقعے کے حاشیہ میں عرفی کے تین شعر اور ایک رباعی بھی درج کی ہے:

(173 a) ارتباط فقیر در این ایام بشعر که صور اوهام و اضغاث احلام خاطر هیئت بیش ازانست که دیده بودند و از یاران دمساز و غمخواران همراز که دل از صحبت او آب میخورد مولانا عرفی شیرازی است که درین نو روز بقدوم خود برخاک نشینان این دیار منت نهاده اند بحق دوستی که از این عظیم تر سوگندی نمیداند که [در] بلندی وفور قدرت ایجاد معانی و چاشنی الفاظ و سرعت فکرو دقت نظر فقیر کسی را چون او ندیده و نشنیده و از تهذیب اخلاق چگوید که درخاک نهاد شیراز ذاتی میباشد نه کسبی. و چند بیت ایشان بالفعل حاضر بود در حاشیهٔ این صحیفه نوشته آمد اینست:

بعد مردن بیرای باد بجای خاکم که فشانند مصیبت زدگان بر سر خویش
دلی چو شعلهٔ حسن تو فرد میخیزد که چون فغان من از مغز درد میخیزد
شهید مضطرب خاک شد مگربرهت که بی نسیم ز راه تو گرد میخیزد

رباعی

عشق آمد و رفت خونچکان در بازار زهد آمد و کرد نقد تزویر نثار
آن پنبهٔ داغ جست و این پنبهٔ گوش زان حبل متین تافته شد زین زنار

ناگ پور ڈاکٹر ضیاءالدین۔ ڈیسائی

فہرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

متون عربی

۱. معرفة المذاهب تحقیق ڈاکٹر عبدالعلیم
قیمت ۱ روپیا

۲. فضائل من اسمه احمد أو محمد لإبن بكير البغدادی
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
قیمت ۲ روپے

۳. المختار من شعر ابن الدُّمينة اختيار الخالدَيين
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
قیمت ۵ روپے

٤. رسالة فی ضبط مواضع من الحماسة لأبی‌هلال العسكری
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
(زیر طبع)

مطبوعات شعبۂ عربی و اسلامیات

۵. البيان فی إعجاز القرآن للخطابی تحقیق ڈاکٹر عبدالعلیم
قیمت ۲ روپے

٦. وصف الهند و ما يجاورها من البلاد
(مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق) للشريف الإدريسی
تحقیق ڈاکٹر سید مقبول احمد
قیمت ٤ روپے

ملنے کا پتا
منیجر یونیورسٹی پبلیکیشنز، ظہور وارڈ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

previously published in the *Majallah* (June 1961 pp. 17—80). In so doing he has utilised the valuble data contained in al-Biruni's unpublished monograph, *Maqalid 'Ilm al-Hay'at*. He has however acknowledged the contribution of the author of the previous article.

SHORT NOTES AND COMMUNICATIONS

Qasim-i Anwar ke Turki Ash'ar (Turkish verses of Qasim-i Anwar) by Dr. N. Akmal Ayyubi : Qasim-i Anwar is one of the famous poets of the 15th. century A.D. Professor Sa'id Nafisi edited his *Kulliyat* which was printed in 1337 (Solar) at Tehran. This edition also contains the poet's Turkish verses which the editor admits are largely incomprehensible in their present form and could not be corrected properly. The present article is a critical edition of these Turkish verses mainly based on seven manuscripts of Qasim-i Anwar's *Diwan*, preserved in the Maulana Azad Library of the Aligarh Muslim University. The article contains an Urdu translation of these verses and is preceded by a short introduction.

Khan-i-Khanan aur 'Urfi ki khat-kitabat ka ek waraq (A page from the correspondence of Khan-i-Khanan and 'Urfi), by Dr. Z. A. Desai : This article contains brief notes on a letter addressed by Mirza Abdur-Rahim Khan-i-Khanan to Urfi inquiring about the latter's illness and Urfi's reply there to. Both the letters have been reproduced from the *Hadaiqu's-Salatin fi Kalami'l-Khawaqin* of Ali bin Taifur al-Bistami compiled A. H. 1092; a manuscript of which exists in the Salar Jang Museum Library, Hyderabad-Dn.

take a philosophical view of History as a whole, which is all the more remarkable because it shines through the penumbra of a Mystical cosmology. Secondly, he is of the opinion that Shah Waliy Allah's contribution to the philosophy of History represents the concentrated essence of his literary activity or even his spiritual orientation.

The article gives expression to the writer's response to a proposal for the celebration of the Waliy Allah Bicentenary (1962-63).

Tadwin-i-Kalam-i- 'Ali (Compilation of the sayings of 'Ali) by Syed Maḥmūd Ḥasan Qaisar Amrohawi: In the beginning of this article, the author makes a comprehensive survey of all the prose works ascribed to Caliph 'Ali, and points out the sources (including the *Nahjul-Balāghah*) which contain under different headings 'Ali's addresses and sayings. This is followed by a list of persons, who have, from the first up to the fourth century Hijrah, tried to collect the sayings of 'Ali. The article throws light on the authenticity of these sayings.

Ma'n b. Aws al-Muzani by Mr. M. Rashid: Ma'n b. Aws's poetry represents the early Islamic era. He died in the reign of Abd-al-Malik b. Marwan. The author has discussed how far Ma'n was the representative poet of that golden Islamic period, and what part his poetry played in the evolution of a Muslim society. The essay throws light on some of the personal aspects of the poet's life too (his character, his relations with caliphs etc.).

Ibtadaye Islam men Akhlaqi fikr ka Irtiqa (Development of Ethical Thought in early Islam) by Dr. Muḥammad Abdul Haq Ansari: The article is a sketch of the development of ethical thought and ideal in the first four centuries of Islam before Miskawaih. Beginning from the ethical ideal of the Qur'ān and Sunnah, it presents the ethical ideas of the *mutakallimīn*, the philosophers (Al-Kindī, al-Fārābī and Ikhwan al-Ṣafā) and the early sufis of Islam. The article seeks to study these various trends not as independent and isolated movements of thought, but as mutually affecting each other. It also views this development in the light of the original Islamic teachings and the foreign elements, particularly the Greek-Hellenic philosophy.

'Arabon ka 'Ilm ul-Muthallathat. (Trignometry of the Arabs) by Muhammad Fazl-ud-Din Qurayshi : In this article, the writer points out some inaccuracies, which he has found in an article

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

Vol. 4 JUNE 1963 No. 1

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Hind aur Muhannad (The Arabic words *Hind* and *Muhannad*) by Dr. Abdul Aleem: The author expresses his disagreement with the thesis advanced by some scholars that the Arabs gave the name of *Hind* to their women on account of their admiration for India, which was known to them as *al-Hind*. After examining some linguistic and literary sources he arrives at the following conclusions :—

(a) that *HND* has been a root-form in Arabic from early times,

(b) that Hind was not only the name of women but also of men,

(c) that the word *Hind*, which was used in the first instance by the Persians as a name for India, could not have been very familiar to the Arabs in this sense much before the fifth century A.D.

As regards *Muhannad*, the author is of opinion that this word, which has been used for Indian swords or swords made of Indian steel, must have been derived from *Hind* (India) during the fifth century A.D. or near about that period.

Hikmat-i-Waliy Allahi men Ta'rikh ka Martabah (The Position of History in Waliy Allah's Philosophy) by Dr. Sabih Ahmad Kamali: This article (to be continued in the next issue of the *Majallah*) analyses Shah Waliy Allah's philosophy of History both in its theoretical aspect and in relation to concrete problems of social evolution (*Irtifaqat*) and of Islamic history. In the main, there is a twofold assumption involved in this approach to Shah Waliy Allah. First, the writer believes that his author does

جلد ۴ نمبر ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ



دسمبر ۱۹۶۳

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلس ادارت

پروفیسر عبدالعلیم
ڈاکٹر سید مقبول احمد
ڈاکٹر منیب الرحمن

ایڈیٹر : ڈاکٹر مختار الدین احمد

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

ایک شمارے کی قیمت پانچ روپے
رجسٹری کے مصارف ایک روپیہ

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

دسمبر ۱۹۶۳ م

فہرست مضامین

مقالات:

۱. حکمت ولیؔ اللہی میں تاریخ کا مرتبہ	ڈاکٹر صبیح احمد کمالی	۱
۲. فارسی میں علم بدیع کی تاریخ و تدوین	جناب اشفاق علی خاں	۱۵
۳. مرآۃ المسائل	جناب شیخ فرید	۴۶
۴. قاسم ابن قطلوبغا الحنفی	جناب فضل الرحمن	۵۹

٥. قاسم امین — ڈاکٹر محمود الحق — ۹۲

٦. کچھ دیوان قاسم منیجه کے متعلق — ڈاکٹر ضیاء الدین دیسائی — ۱۱۵

معلومات و مراسلات :

۷. باقی‌کے ترکی اور فارسی اشعار — ڈاکٹر اکمل ایوبی — ۱۴۳

* *
*

حکمت ولی اللہی میں تاریخ کا مرتبہ

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی*

قدرت، عادت اور رحمت:

ایام اللہ کے تصور کا ذکر مختلف وجہوں سے ضروری تھا۔ اول تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ شاہ صاحب فلسفۂ تاریخ کو بالواسطہ یا بظاہر بعید و مختلف عنوانات کے تحت لاتے ہیں۔ دوسری چیز یہ بھی قابل غور ہے کہ وہ روایتی مواد کو روایتی طریقے سے استعمال کرتے ہوئے ان راہوں میں آنکلتے ہیں جو علم و حکمت کی جولانگاہ ہیں۔ مثلاً انسانی زندگی کے مقاصد کو مطلق طور سے «حکم دورہ» مان کر وہ اس (Anthropocentric) طرز فکر سے ہم عنان ہوجاتے ہیں جس پر فلسفۂ تاریخ کی اساس ہے۔

بہر حال ابھی ہم اس سوال کی طرف نہیں آئے ہیں کہ شاہ صاحب تاریخ کے خصوصی اور جزوی مسائل کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں۔ بلکہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابھی اس سوال کو کچھ دیر کے لیے اور ملتوی کردیا جائے تاکہ ہم تاریخ فکر اسلامی کے چند اہم سوابق کا تذکرہ کرلیں۔ شاہ صاحب کے نظریۂ تاریخ کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم تاریخ اسلام میں تعلیل (Causality) اور انکار تعلیل کے نزاع کو ذہن میں رکھیں۔ یہ ایک مشہور و معروف امر ہے کہ اشاعرہ کے حلقے میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اثبات کرنے کے لیے اسباب اور نتائج کے باہم تلازم سے انکار کو ضروری سمجھا گیا۔ اس انکار میں انہوں نے جس شدت سے کام لیا تھا اس کا رد عمل یہ ہوا کہ «فلاسفۂ اسلام» نے ان کی بات کو لغو سمجھا

(*) ڈاکٹر صبیح احمد کمالی ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

اور انہیں اصحاب جدل کا نام دے کر علم اور سچائی کے طالبگاروں کی فہرست سے خارج کردیا۔ پھر خود ان فلاسفہ نے نظریۂ اسباب کو از سر نو منضبط کیا۔ یہ لوگ بھی انتہا پسند نکلے۔ ان کے «شیخ رئیس» ابن سینا نے اسباب کو اس طرح سے ثابت کیا کہ اس نے علت اور معلول اور تعلیل سب کو ایک ہی لڑی میں پرودیا۔ ابن سینا یہ سمجھتا تھا کہ علت و معلول کے درمیان کچھ ایسا عمل (influxus physicus) واقع ہوتا ہے جس کے ذریعے سے ایک ہی طبیعت جو یہاں فعالیت کے حال میں تھی وہاں منفعل ہوکر ابھرتی ہے۔ اس وحدت کی بنا پر اس نے دعویٰ کیا کہ کسی سبب کے بروئے کار ہونے پر اس کے مناسب اثر کا ظاہر نہ ہونا یا کسی غیر مناسب اثر کا ظاہر ہوجانا محال ہے۔ اس نظریے کی زد میں الٰہیات کے بہت سے مسلمات آتے تھے۔ اگر اسباب کا بذات خود منظم اور مکمل ہونا ہی اثرات کے متحقق ہونے کا باعث ہے (بلکہ اس سے عبارت ہے) تو سبب اولین (یعنی ذات باری تعالیٰ) اور معلول اول (یعنی کائنات) کی ہستیاں بھی بغیر کسی تقدیم و تاخیر کے ایک دوسری کے ساتھ رہی اور رہتی ہوں گی۔ گویا الٰہیات کی یہ تعلیم کہ

«نہ تھا کچھ تو خدا تھا . . .»

اس نظریے کی رو سے باطل ہوجاتی ہے۔ الٰہیات کا دوسرا مسئلہ جس پر اس نظریے کا اثر پڑتا تھا ارادہ یا مشیّت کا سوال تھا۔ اشاعرہ کی انتہا پسندی سے ہٹ کر، الٰہیات میں یہ عقیدہ قابل قبول تھا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اشیاء کے وجود کا سبب ہے (اس لیے کہ چیزیں بےسبب نہیں ہوتی ہیں)، لیکن کبھی کبھی اس کا ارادہ خالص طبیعی تعلیلات سے بالا بالا بھی ایجاد کرتا ہے۔ ابن سینا کے نظریے میں اس استثناء کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی۔ چنانچہ الٰہیات کے ترجمان بن کر غزالی ابن سینا کے مقابلے میں آئے۔ انہوں نے «شیخ رئیس» کے نظریۂ اسباب پر بعض اقل قسم کے اعتراض کیے، اور یہ محسوس کیا کہ یہ نظریہ مذہبی اعتقادات کے لیے ایک بہت بڑا فتنہ ہے۔ اسباب و اثرات کے باہمی تعلق کی معقولیت

اپنی جگہ پر مستحکم سہی، لیکن اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنا ہوی تو معقولیت سے عاری نہیں ہے۔ اور اس ایمان کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ دنیا کا نظام اپنے بل بوتے پر جس ڈھنگ سے چلتا رہتا ہے اللہ اس ڈھنگ کو کبھی کبھی بدل بھی دیتا ہے۔ اس قسم کی تبدیلی کی تفصیلات کچھ بھی ہوں، لیکن اسکے قاعدے کو قبول کرلینے پر خدا پرستی کا دارومدار ہے۔ اس لیے کہ اگر کائنات اپنے معبودکے اشارے پر نہ چلی، تو وہ خود معبود بن جائے گی۔ لیکن انسان کا ضمیر اور انسانیت کی تاریخ گواہی دیتی ہے کہ اگر عبادت کی ان دو قسموں میں سے (یعنی خداپرستی اور کائنات پرستی میں سے) انتخاب کرنے کی ضرورت آپڑے تو پہلی قسم قابل ترجیح اور افضل ہے۔

انکار تعلیل کی ضرورت کو اس پہلو سے مقرر کرنے کے بعد، غزالی نے ابن سینا کے نظریۂ اسباب میں یہ عیب پایا کہ وہ تعریف (Definition) اور توجیہ (Explanation) یا تحلیلی (Analytical) اور ترکیبی (Synthetical) قضایا میں التباس کرتا ہے۔ عقل اس ضرورت کو تسلیم کرتی ہے کہ جب ہم انسان کا ذکر کریں تو اس کا دانشمند ہونا بھی ہمارا مفہوم ہو۔ اس لیے کہ انسانیت اور دانشمندی کے درمیان تعلق کی نوعیت تحلیلی ہے۔ لیکن علت و معلول کے درمیان تعلق تحلیلی نہیں بلکہ ترکیبی ہوتا ہے۔ یہ تو تجربے میں آنے والے (لیکن آنے سے باز رہ سکنے والے) حوادث ہمیں سکھاتے ہیں کہ ایک خاص قسم کی ساخت رکھنے والے اجسام پر آگ ایک خاص طریقے سے اثر کرتی ہے۔ ورنہ جہاں تک عقل کا تعلق ہے وہ آگ کی حقیقت کو ایسے اثرات سے اعراض کرتے ہوئے بھی سمجھ لیتی ہے۔ چنانچہ یہ قول ناقابل قبول ہے کہ آگ اور اسکے اثرات کے درمیان تقدم و تاخر محال ہے جہاں آگ ہوگی وہاں ایک آتشیں طبیعت کا ہونا تو سچ ہے، لیکن اثرات آتش کا حصول دوسری بہت سی شرطوں پر موقوف ہوسکتا ہے۔ ان اثرات کے حصول کو غزالی فیضان طبیعت (Influxus Physicus) کا نام نہیں دیتے۔ چنانچہ وہ اس دعوے کو ٹھکراتے

ہیں کہ علت اور تعلیل اور معلول ایک ہی حقیقت یا طبیعت کے متعدد شیون و مظاہر ہیں. اشاعرہ کے علی الرغم، وہ یہ کہنے کے لیے تیار ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت بھی اس حد تک نہیں پہنچتی کہ وہ طبیعت اشیاء کو منقلب اور مختل کردے . مثلاً آگ جب تک آگ ہے اس وقت تک وہ کوئی ایسی چیز نہیں ہوسکتی جس کو طبیعت آتش سے تضاد ہے اگر اس قسم کے انقلاب کو کوئی اللہ تعالیٰ کی قدرت کا موضوع یا اسکی آیت سمجھنا ہے تو وہ اللہ تعالی کی بڑائی بیان نہیں کرتا . اس لیے کہ جو الفاظ مفہوم سے خالی ہوں ان سے کسی قسم کی بڑائی ثابت نہیں ہوتی . اس طرح سے قدرت کو قاعدۂ تناقض اور قاعدۂ تعین (Laws of contradiction and Identity) کے سانچے میں ڈھال لینے کے بعد غزالی اس کے موارد میں ان تمام علوم کو شامل کرلیتے ہیں جن کو ہم (یعنی نوع انسانی) تجربے کے ذریعے سے سیکھتے ہیں . ہم اسباب و اثرات کے درمیان بار بار جس ایک قسم کے تعلق کو دیکھنے کے عادی ہوجاتے ہیں اسکے قائم رہنے کی توقع ہماری عادت ہی کا شاخسانہ ہے . بعض ضروری شرطوں کی تکمیل کے ساتھ ہماری توقعات پوری ہوتی رہتی ہیں . لیکن کبھی کبھی مستقبل کے حوادث ان توقعات کو غلط ثابت کردیتے ہیں. ایسی صورت میں یہ کہنا بھی حماقت ہے کہ ہمیں اپنی جھٹلائی ہوئی توقعات کے پھندے میں نہیں پڑنا چاہیے تھا (اس لیے کہ انہیں توقعات سے علم کی تشکیل ہوتی ہے) اور یہ فعل بھی لغو ہوگا کہ ہم توقعات کے جھٹلائے جانے ہی کا انکار کرنے لگیں . ان دونوں چیزوں کے برخلاف سچا اور صحیح راستہ یہ ہے کہ ہم اپنے علم کی اصلاح کریں تاکہ اب اس کی بنیاد اشیاء کے ایک زیادہ صحیح اور وسیع‌تر اندازے پر رکھی جاسکے . جس قاعدے کی رو سے ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اپنے ناقص علم پر مصر نہ ہوں بلکہ اسے مستقبل کے چہرے سے یکے بعد دیگرے ہٹتے ہوئے حجابات کے حوالے سے بدلنے یا چھانٹنے یا بڑھانے کے لیے تیار رہیں، وہی قاعدہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا شاہد یا مبلغ یا مفسر بھی ہے .

غزالی اشاعرہ کے عام طریقۂ انکار تعلیل سے بہت کچھ ہٹ کر چلے تھے۔ انہوں نے تعلیل پر تنقید کرنے کے وقت اس بات پر زور دیا کہ اس مسئلے میں ہم جن بہت سی چیزوں کو خارجی حقائق سے تعبیر کرلیتے ہیں، دراصل ان کی اساس ہمارے اپنے ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ، انہوں نے ابن سینا کے یہاں علت و معلول کی ہم رفتاری (Simultaneity of cause and effect) کے نظریے پر اعتراض کرنے میں اس علمی تصور سے کام لیا جس کا اعتراف ارسطو نے «تعریف» اور «توجیہ» کی بحثوں میں کیا تھا (اور جس کو بعد والوں نے تحلیلی اور ترکیبی قضایا کے درمیان تفریق کا معیار بنایا)، اور جس کے سہارے سے غزالی نے اپنی تنقید کا رخ تعلیل کی ذہن پروردگی (Subjectivity) کی طرف موڑ دیا۔ سب سے زیادہ قابل ذکر یہ بات ہے طبائع کو تھوڑی بہت ردوکد کے بعد مان لینے کے ذریعے سے، غزالی نے انکار تعلیل کو اس غیر ذمہ‌داری اور عقل دشمنی سے بچایا جس کی طرف اشاعرہ کے جوش عقیدت نے ان کی اکثریت کو جا پہنچا تھا۔

اب ہمیں دیکھنا ہے کہ اس نزاع سے شاہ صاحب کیا سبق لیتے ہیں۔ اس مسئلے میں (اور دوسرے بہت سے مسائل میں) وہ جب دو فریقوں کا جھگڑا چکانے کے لیے بیٹھتے ہیں تو وہ فیصلہ کرنے کا ایک خاص قاعدہ یا نصب العین اختیار کرلیتے ہیں جس کو انہوں نے «تطبیق» کا نام دیا ہے۔ اس قاعدے کی رو سے، بالعموم وہ اس بات کو ضروری سمجھتے ہیں کہ دونوں فریقوں کے مرکزی تصورات کو قبول کریں یا ان پر صاد کریں، لیکن ان کے تعارض یا ٹکراؤ کو اسلام کے لیے غیر ضروری بلکہ خطرناک کہہ کر ٹال دیں یا اس کو متعارض اشخاص کے ذاتی جوش و خروش پر محمول کریں۔ اس طرز کار کی بجا آوری کا بہترین موقع موجودہ (مسئلۂ تعلیل سے تعلق رکھنے والے) نزاع نے مہیا کیا ہے۔ اس لیے کہ یہاں پر لڑنے والوں نے ایک دوسرے کی طرف جو پتھر پھینکے ہیں ان کو زمین پر سے اٹھا کر شاہ صاحب نے اس طرح سے رگڑ دیا ہے کہ اب ان

کے اندر سے شعلہ برآمد ہوتا ہے۔ اس استعارے کی تفصیل یہ ہے کہ شاہ صاحب ابن سینا کو اس کی عقل پرستی پر داد دیتے ہیں اور غزالی کی اس اعتبار سے تائید کرتے ہیں کہ انہوں نے مذہبی فکر کے تقاضوں کی ترجمانی کی ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ان دونوں پر ان کا اپنا اعتراض یہ ہے کہ ان دونوں نے جن حدوں کے اندر بحث کی ہے وہ خالص مذہبی فکر کے افق سے نیچی اور الگ اور دور ہیں۔ ان دونوں کا موضوع علم طبیعی تھا۔ اس علم کے خصوصی مسائل کو موجودہ (یعنی شاہ صاحب کی رائے میں ان کے اپنے) زمانے میں الٰہیات کے ساتھ کوئی بہت گہرا ربط بھی باقی نہیں تھا۔ اس کے اندر جن قواعد سے بحث کی جاتی ہے وہ اچھے اور سچے سہی، تاہم ان کے اثرات ایسے نہیں ہیں کہ وہ حقائق کی مکمل طور سے نشان دہی کرسکیں۔ اس امر کی وضاحت کے لیے شاہ صاحب ایک عمدہ اسلوب اختیار کرتے ہیں۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے افعال کی مختلف قسمیں بتائی ہیں۔ ان قسموں میں سے ایک، جو تقدم زمانی سے بہرہ مند بھی ہے، یہ ہے کہ اللہ اشیاء کو عدم سے وجود میں لے آئے۔ یہ فعل جو (تخلیق کائنات کے وقت) صرف ایک ہی بار ظہور میں آیا اللہ کی «قدرت» کا اظہار ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اللہ نے اسباب کا ایک سلسلہ مرتب کردیا ہے۔ چنانچہ اب آگ جلاتی ہے اور بھاری اجسام زمین کی جھکتے ہیں اور غذا پاکر جاندار چیزیں پھلتی پھولتی ہیں اس قسم کے سب کاموں کا سلیقہ کے ساتھ پورا ہونا اللہ کی «عادت» سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ تیسری قسم میں اللہ کے وہ افعال ہیں جن کے ذریعے سے کسی مقصد یا غایت کی تکمیل ہوتی ہے۔ جس طرح انسانی زندگی میں عادت اپنے استمرار اور تسلسل سے اپنے وجود کو قائم رکھتی ہے اور اپنی جڑوں کو مضبوط بنالیتی ہے اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کی عادت کا استمرار اور تسلسل ان نوامیس (Laws of Nature) کی تشکیل کرتا ہے جو کائنات پر چھائے ہوئے ہیں اور جو علم طبیعت (Physics) کا موضوع ہیں۔ انسان کی اور خدا کی عادت میں مماثلت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ

جس طرح انسان اپنی زندگی میں معنویت پیدا کرنے کے لیے اپنے ارادے کی تحریک اور تائید سے بسا اوقات عادت کو موقوف یا متغیر کردیتا ہے ، اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنی عادت کی تخفیف کے ذریعے سے اپنے ارادے کو کام میں لاکر حوادث عالم کو نئے معانی کا مظہر یا نئے مقاصد کی دلیل بناتا ہے. معاملہ انسان کا ہو یا خدا کا ، بہر صورت یہ ایک اٹل حقیقت ہے کہ ارادہ ، جو شخصیت (Personality) کا سب سے زیادہ مناسب اور اہم منصب یا مصرف ہے ، کوئی اتفاقی یا عارضی چیز نہیں ہے ، لہذا اگر اگر عادت ارادے سے شکست پاتی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اب کام اعمال یا اتفاقات یا عوارض کو سونپ دیاگیا. چنانچہ انسانی زندگی میں عادت کا مسترد ہونا نئی عادتوں کے ظہور کی تمہید ہے. اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارادے سے قوانین طبیعت کا برطرف ہونا قانون شکنی نہیں ہے ، بلکہ یہ واقعہ بجائے خود ایک قانون یا عادت ہے[۱۹] :

«ولذلک أقول خرق العادة عادة مستمرة»

گویا اب یہ ثابت ہوا کہ خرق عادت کا قاعدہ تو شاہ صاحب کی نظر میں مسلم ہے ، لیکن اس سے معجزے یا کرامت کا استخراج کرنے کی بجائے وہ اسے طبیعی تعلیلات سے صرف معنویت اور مقصدیت کے اعتبار سے ممتاز سمجھنے پر اکتفا کرتے ہیں. یہ نکتہ بہت اہم اور قابل توجہ ہے. اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی عادت کو ایک معقول علم (Physics) کا موضوع سمجھتے ہیں ، اسی طرح ان کی دانست میں اس عادت سے اعراض بھی (جو بجائے خود ایک عادت ہے) ایک معقول علم کا موضوع ہوسکتا ہے (اور ہے). یہ آخرالذکر علم تاریخ ہے ، اور اللہ تعالیٰ کی جس صفت کے کارنامے اس علم کا موضوع ہیں اس کا نام رحمت ہے. قدرت اور عادت کی طرح یہ صفت بھی اپنے اظہار کے لیے ایک بالکل الگ میدان رکھتی ہے. لیکن چونکہ یہ تینوں ایک ہی ذات اقدس کی صفات ہیں ، اس لیے ان میں سے ہر ایک کو دوسری صفتوں

(۱۹) تفہیمات ۱ : ۹۹

کے اندر نفوذ بھی حاصل ہوتا ہے ۔ مثلاً رحمت میں (خرق عادت کی) عادت متضمن ہے ، اور عادت کا قیام بغیر قدرت کے ممکن نہیں ، اور قدرت کا کارنامہ (یعنی تخلیق عالم) بجائے خود رحمت کی دلیل ہے ۔ لیکن ان متقارب اثرات میں رحمت کی تاثیریں سب سے زیادہ باریک اور دور رس ہیں ، اس لیے کہ یہ جب دوسری صفتوں میں نفوذ پاتی ہے تو ان کے مفہوم میں وسعت بھی پیدا ہوتی ہے اور ان کے لیے مقاصد بھی مہیا ہوتے ہیں (رحمت کی اس ہمہ گیری کا اظہار دوسری شکل میں اس طرح سے ہوتا ہے کہ تاریخ جو دوسرے علوم سے ممیز ہے ان سب کے اندر نفوذ بھی کرتی ہے ، اس لیے کہ دیگر موجودات کی طرح ہر علم خود اپنی تاریخ رکھتا ہے) ۔

مقصد و معنی اور ان کے ٹھکانے :

جس معنی میں تاریخ کو ایام اللہ کا نام دیا گیا ہے اس کی رو سے وہ ان کوششوں کا مجموعہ ہے جن کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا ارادہ « عادت » کی قہاری اور اس کے میکانکی تسلسل کو توڑ دیتا ہے تاکہ ایک طرف تو حوادث عالم قوانین طبیعت کے ساتھ بعض روحانی محرکات اور مصالح کے بھی پابند ہوجائیں ، اور دوسری طرف خود صاحب ارادہ شخصیت کے ضمیر میں انفعال اور انکسار کی وہ کیفیات پیدا نہ ہوں جو عادت سے مغلوب ہوجانے کا نتیجہ ہوتی ہیں ۔ اس نظریے کو فطرت انسانی کے ان تصورات سے ملا دیجیے جو شاہ صاحب نے تصوف سے اخذ کیے ہیں تو واضح ہوجائے گا کہ تاریخی عمل طبیعی تعلیلات سے جن مقاصد کی بنا پر ممتاز ہوتا ہے ان کا سرچشمہ شخصیت اور Spirit [۲۰] میں تلاش کیا جاسکتا ہے ۔ یہ دونوں چیزیں انسان اور پروردگار عالم کے درمیان رابطۂ اتحاد ہیں ، لہٰذا مجموعی طور پر شخصیت یا Spirit کی خود داری ان مقاصد کی کفیل ہے جن پر تاریخ کا امتیاز قائم ہے ۔

---

(۲۰) اس لفظ سے نظام وجود کا وہ حصہ مراد ہے جو طبیعت (Nature) کا جواب اور اس کی ضد ہے اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے اس لفظ کا مروج اردو ترجمہ روح یا اردو رسم الخط میں اس کی تحریر ، دونوں ناکافی ہوں گے

اس حد تک شاہ صاحب کے فلسفۂ تاریخ کی جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں وہ تصوف کے بنیادی عقائد و بصائر سے ہم آہنگ ہیں . لیکن اب جب کہ ہم تاریخ کے ضروری مسائل کی طرف گریز کر رہے ہیں، ہم شاہ صاحب کو ان تصورات سے استفادہ کرتے ہوئے پائیں گے جو اسلام کے فلسفۂ قانون میں متضمن ہیں . شاہ صاحب نے اپنی تصانیف میں بار بار یہ جتایا ہے کہ انہیں اس تجاوز کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر تصوف کے مباحث کو تاریخ کے فلسفے اور اخلاقیات کے مسائل سے ہم رشتہ نہ کر دیا جائے تو علمی تحقیق کے تشنہ رہ جانے کے ساتھ ساتھ روحانی ارتقاء کے معطل بلکہ معکوس ہوجانے کا بھی احتمال ہوتا ہے[۲۱].

اس دعوے کے ثبوت میں کتابوں کے حوالے کے ساتھ ساتھ بعض تشریحات کی بھی ضرورت ہے . تفہیمات میں شاہ صاحب نے تصوف کے بعض نظریات کو ان عوارض سے تعبیر کیا ہے جو اسلام کے بنیادی جوہر پر طاری ہوئے . ان کا خیال ہے کہ جس طرح سورج کی روشنی پھل پھول کے ساتھ خاروخس کی پرورش بھی کردیتی ہے اسی طرح کلام اللہ بھی ان سب اضافی چیزوں کو سہارا دے دیتا ہے جو اسلام کی مرکزی اور خالص تعلیمات کے ساتھ آ ملی ہیں . تصوف کے بہت سے نظریات کو شاہ صاحب اسی قسم کے اضافوں سے تعبیر کرتے ہیں . خاص طور سے اس ایک نظریے پر تو انہیں شدید اعتراض ہے جو انمٹ طریقے سے بار بار تصوف میں ظاہر ہوتا رہا ہے اور جسکی رو سے عالم اور پروردگار عالم کا اتحاد ہوجاتا ہے . چونکہ شاہ صاحب کی دانست میں اس نظریے کے اندر اخلاقی قدروں کا اور مقاصد شریعت کا انکار متضمن ہے اس لیے وہ اس کے قائل کی تکفیر میں بھی تامل نہیں کرتے (حالانکہ اس حربے کا استعمال انہیں بہت زیادہ مرغوب نہیں ہے) .

اسی طرح وحدت وجود اور وحدت شہود کی تطبیق کی کوشش میں بھی شاہ صاحب اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ اگرچہ اول الذکر مسلک

(۲۱) دیکھیے تفہیمات ۱ : ۲۰۵، ۲ : ۲۱۶، ۱۸۷، ۱۸۵ .

تصوف کی جان ہے، تاہم اس کا اخلاقیات کو ٹھکرا دینا یا ان سے بالا بالا گذرنا ایک ایسی چیز ہے جس کو تطبیق کے ذریعے سے سنبھال لینا یا سدھار دینا ضروری ہوجاتا ہے۔

«تفہیمات» کے مذکورہ بالا حصے میں (جو مکتوبات مدنی کے نام سے مشہور ہے) شاہ صاحب کی تطبیق بہت سے گول مول لفظوں میں اُلجھ گئی ہے۔ لیکن اسی کتاب میں ایک اور جگہ شاہ صاحب نے ایک مراسلہ نگار کے جواب میں بات بہت صاف اور محکم طریقے سے کہہ ڈالی ہے۔ ان سے پوچھا گیا تھا کہ مکہ اور ہردوار کے درمیان کیا فرق ہے۔ جواب میں وہ اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ اگر وحدت وجود کے بنیادی تصورات سے کام لیا جائے تو دو امتوں کے ان مقدس مقامات میں تفریق کرنا واقعی مشکل ہوگا۔ لیکن وہ مصر ہیں کہ وحدت وجود کے معیاروں کو اخلاقی اصول اور تاریخی بصائر کے ساتھ ملا دینے پر مسلمان مکہ کی افضلیت کو علمی نقطۂ نظر سے ثابت کر سکتا ہے۔

رحمت کی کارفرمائیوں کو (یعنی تاریخ کے عمل کو) سمجھنے کے لیے ان چند اصطلاحوں کے تجزیے اور تاویل کی ضرورت ہے جن کو شاہ صاحب نے مختلف مقامات وجود کے لیے استعمال کیا ہے۔ ان میں سے پہلی اصطلاح «عالم مثال» ہے۔ اس اصطلاح میں افلاطونی فلسفے کی جھلک تو ملتی ہے لیکن اس کا مفہوم ذرا بدلا ہوا ہے۔ کسی چیز کی مثال سے شاہ صاحب کوئی ایسا واحد اور منفرد جوہر مراد نہیں لیتے جس کا ایک ٹھوس اور مادی شکل میں ڈھل جانا اس چیز کے وجود کا باعث ہو۔ بلکہ وہ تو فرداً فرداً اس ایک چیز کی یا اس ایک چیز کی مثال کی بجائے «عالم مثال» کا تذکرہ کرتے ہیں جس سے یہ بھی نسبت رکھتی ہے اور وہ بھی بہرحال یہ عالم وہ جگہ ہے جہاں دنیا کے تمام حوادث روئے زمین پر نازل ہونے سے پہلے ہی نمودار ہوتے ہیں۔ یوں سمجھیے کہ بالفرض ایک تاریخی واقعہ دنیا میں پہلی جنوری سنہ ۱۹۶۵ء کی صبح میں ہونے والا ہے۔ شاہ صاحب کا عقیدہ ہے کہ یہ (یا کوئی اور) واقعہ محض اتفاقی نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ

اس کا کوئی سبب ہوگا . لیکن جس معنی میں اللہ تعالیٰ مسبب الاسباب ہے یہ لازم ہے کہ ہم اس واقعہ کے سبب کو کسی اکیلے یا اکہرے اور دور افتادہ جوہر سے تعبیر نہ کریں، اس لیے کہ اللہ تعالی کے مسبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ پورا نظام وجود اس واقعہ کا سبب ہے . یعنی اس واقعہ کے ہونے سے پہلے ، ساری کائنات کی جو سج دھج (۳۱ دسمبر ۱۹٦٤ء کے ختم پر) ہوگی وہی اس واقعہ کا سبب ہوگی. کائنات کی اس مستعد ہئیت کے اندر اس ہونے والے واقعے کے جو سرشتے پائے جاتے ہیں ان کا مجموعہ (اس واقعہ کے حق میں ہیں) عالم مثال ہے .

شاہ صاحب کی دوسری اصطلاح «ملاء اعلیٰ» ہے . در حقیقت عالم مثال کا تصور «ملاء اعلیٰ» کے نظریے سے اسی طرح ملا ہوا ہے جس طرح لمحۂ موجودہ کے حوالے سے ماضی اور مستقبل ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحب کے فلسفۂ تاریخ میں «ملاء اعلیٰ» کو زیادہ اہمیت حاصل ہے ، لیکن چونکہ مستقبل کے مقامات پر (جن میں سے ایک «ملاء اعلیٰ» ہے) علمی دلیل قائم نہیں ہو سکتی ، اس لیے بالواسطہ اس کو ثابت کرنے کے لیے شاہ صاحب ماضی کی طرف رجوع کرتے ہیں جو مستقبل کے برخلاف علمی دلیل کا موضوع ہے ، لیکن جو عقلی تعریفات میں مستقبل کا پیمانہ یا نمونہ ہی سمجھا جاتا ہے . بہر حال شاہ صاحب کے یہاں « ملاء اعلیٰ » کا مفہوم یہ ہے کہ جس طرح آنے والے واقعات کا نقش ساری کائنات پر مرتسم ہوتا ہے . اسی طرح حال سے ماضی کی طرف جاتے ہوئے واقعات بھی نظام وجود پر ایک گہرا اور راسخ نشان چھوڑ کر جاتے ہیں . اس نشان کی تفصیل کو سمجھنے سے پہلے ہمیں یاد کرنا چاہیے کہ انسان کا دنیا میں ظہور، شاہ صاحب کے نزدیک تاریخ عالم کا سب سے بڑا نقطۂ انقلاب ہے . اس نقطہ تک پہنچنے سے پہلے دنیا ہر اس واقعہ کا نشان قبول کرلیتی تھی جو ہوچکا ہوتا تھا لیکن انسان کے ظہور کے بعد سے قاعدہ یہ ہوگیا ہے کہ صرف وہ واقعات اپنا نشان چھوڑتے ہیں جنھوں نے انسان کے وجود کو تقویت پہنچائی ہے اود جو اس

وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رحمتوں کے حامل اور ناقل رہے ہیں ۔ باقی ہر قسم کے واقعات جو انسان کے لیے بے فائدہ یا مضر ہوتے ہیں اور جو رحمت باری کے بروئے کار آنے میں مزاحم ہوتے ہیں، اس طرح سے جاتے ہیں کہ کائنات ان کی چھیڑی ہوئی کہانی کو دھرانے یا انجام تک پہنچانے کا بوجھ اپنے سر نہیں رکھتی بلکہ اسے فراموش کردیتی ہے : «فاما الزبد فیذھب جفآء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض»[۲۲] ۔

اچھائیوں کو اس طرح سے رفتہ رفتہ اپنے اندر جذب اور محفوظ کرلینے کی وجہ سے، «ملاء اعلیٰ» کی حیثیت ایک ایسے خزانے کی سی ہے جس سے تاریخ کے ہر دور میں انسانی افراد اور جماعتیں خیر و شر کا معیار حاصل کرتی ہیں. بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک آئینہ ہے جس کے اندر آدمی اپنی ہی شکل کو دیکھ کر اپنی انفرادیت کی تعریفوں سے آگاہ اور اس کے تقاضوں پر متنبہ ہوجاتا ہے البتہ اصل اور عکس میں فرق صرف اتنا ہے کہ اصل تو زندگی کے مسائل کے ساتھ بالفعل نبرد آزما ہونے کی وجہ سے کچھ دھندلی سی یا گرد و غبار میں اٹی ہوئی سی ہوتی ہے، لیکن دوسری طرف آئینہ ساز نے آئینے کے اندر اپنے آپ کو صاف ستھرا رکھنے کے کچھ ایسے گن ودیعت کیے ہیں کہ اس کے اندر غبار آلود انسانی چہرے کا عکس صرف چہرے کے محاسن کو پیش کرتا ہے، عیوب کو نہیں. بالفاظ دیگر، «ملاء اعلیٰ» میں جو کچھ ہے وہ اس اعتبار سے empirical ہے کہ اس کے اندر (انسانی) تجربات کا لب لباب ہے. لیکن انتخاب کے وہ قاعدے جن کے اثر سے تجربات چھن چھن کر یہاں تک پہنچتے ہیں (اور پہنچے بغیر رہتے بھی نہیں) تجرید یا تنزیہ کا کرشمہ (Transcendental) ہیں. یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب «ملاء اعلیٰ» کے ساکنوں میں فرشتوں کو بھی شمار کرتے ہیں اور ان انسانی

(۲۲) سورہ رعد ۱۳ : ۱۷، سو وہ جو جھاگ ہے سو جاتا ہے سوکھ کر، اور وہ جو کام آتا ہے لوگوں کے سو رہتا ہے زمین پر .
(ترجمہ شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ)

نفوس کو بھی جنھوں نے اپنی دنیوی زندگی میں ھدایت پائی اور سعادت حاصل کی، اور اب جن کا نقش قدم ھدایت اور سعادت کی جستجو کرنے والوں کے لیے نشان راہ ھے[۲۳]۔

ان دو منزلوں کی طرح، شاہ صاحب کے یہاں «حظیرۃالقدس» اور «حملۃ العرش» کو بھی اصطلاحات کی سی اھمیت دی گئی ھے۔ لیکن فلسفۂ تاریخ میں جن مسائل کو ملاء اعلی کے مقابل رکھا جاسکتا ھے وھی «حظیرۃالقدس» اور حاملین عرش کے لیے بھی کفایت کریں گے۔ بہر حال ان سب منزلوں میں جو قدریں قرار پاتی ھیں انہیں اخلاقیات کی مروجہ اقدار سے تعبیر کیا جاسکتا ھے۔ دنیا کا رواج یہ ھے کہ (انسانی) افعال کی قدر و قیمت ان نتائج کی روشنی میں مقرر ھوتی ھے جن کو پہلے سے مقصد بناکر سامنے رکھا گیا ھو، اور جن کی وسعتیں افعال مذکورہ کے ذھنی اور قلبی محرکات کے مساوی (Commensurate) ھوں۔لیکن عمل تاریخی کی نشان دھی کے سلسلے میں شاہ صاحب نے ایک ایسی صورت کا تصور بھی کیا ھے جو مروجہ اقدار اخلاقی کو توڑ دیتی ھے یا انہیں بالاے طاق رکھتی ھے۔ اس صورت کا ظہور وجود کی اس سطح پر ھوتا ھے جو عالم مثال یا «ملاء اعلیٰ» وغیرہ سب سے ارفع ھے۔ اس کی تفصیل یہ ھے کہ بسا اوقات خود انسان انسانی زندگی کے کمالات کو ٹھکرا دیتے ھیں۔ مثلاً کسی فاتح عالم کی قیادت میں کچھ غیظ و غضب سے بھرے ھوئے آدمی دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک اس طرح قتل و غارت کا بازار گرم کرتے ھوے جاتے ھیں کہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی بنیادیں ھل جاتی ھیں، اللہ کی زمین اس اس کے بندوں کے خون سے رنگین ھو جاتی ھے، ساری کی ساری آبادیاں خانماں برباد ھوجاتی ھیں، حکومتوں کا شیرازہ بکھر جاتا ھے، قانون کے اصول اور اس کے ادارے دم توڑتے ھوئے نظر آتے ھیں، اور تمدن کا نظام ایسی بری طرح سے گھائل ھوتا

(۲۳) دیکھیے حجۃ اللہ البالغۃ ۔حصہ اول، پہلا مبحث تیسرا باب (اور دیگر متفرق صفحات)

ہے کہ اب مدتوں تک اس کے زخموں کے اندمال کا کوئی آسرا بھی نہیں ہوتا۔ اور یہ سب کچھ ایسے اندھے اور فرومایہ اشخاص کے ہاتھوں سے ہوتا ہے جن کی ذاتی اغراض اور ان عالمگیر نتائج کے درمیان مساوات نہیں ہوتی۔ یہ لوگ دنیا کو سر پر اٹھا لیتے ہیں، لیکن ان کے سر کے اندر جہالت کے سوا، اور ان کے دلوں کے اندر بہت ہی چھوٹی قسم کی خود غرضی یا شہوت پرستی یا خونخواری کے سوا، کچھ اور نہیں ہوتا۔ اس تفاوت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اس عالم آزار اور انسانیت سوز فعل کا فاعل درحقیقت کوئی اور ہے جو ان کو اس طرح سے استعمال کرتا ہے جس طرح کوئی افسانہ نگار اپنی کہانی کے اشخاص (Dramatis Personae) سے کام لے۔ یہ فاعل اللہ تعالی ہے جو ایسے موقع پر سفینۂ عالم کی ناخدائی خود کرتا ہے۔ چنانچہ یہی ایک موقع ایسا ہے جب تاریخ کی معنی خیزیاں اور مقصد روائیاں موقوف کردی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ اس قسم کے واقعات کو اخلاقیات کے مروجہ پیمانوں سے ناپا نہیں جاسکتا۔ ان سے ڈرنا تو برحق ہے، لیکن ان پر تنقید کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کوئی تنقید پر اُتر بھی آئے تو حاصل کیا ہوگا؟ بجلی کے کڑاکے یا زمین کے بھونچال یا دریاؤں کی طغیانی پر کس کی تنقید کا اثر ہوتا ہے؟ چنانچہ جب تاریخی واقعات ان آخر الذکر حوادث کا رنگ ڈھنگ اختیار کرلیں، تو کہا جائے گا کہ اللہ تعالی نے باب خلق کو باب تدبیر پر مقدم کردیا ہے[٢٤]۔ لہذا تاریخی عمل اب گھٹ کر اور سمٹ کر طبیعی تعلیلات کی سادہ اور معنویت سے استغناء رکھنے والی شکلوں میں رونما ہو رہا ہے۔

---

(٢٤) حجة الله البالغة ١ : ١٧

فارسی میں علم بدیع کی تاریخ و تدوین

اشفاق علی خاں*

عربی میں علم بدیع کا سب سے پہلا مدون ابوالعباس عبداللہ بن المعتز عباسی سمجھا جاتا ہے۔ ابو ہلال عسکری نے «کتاب الأوایل» میں اور حاجی خلیفہ نے «کشف الظنون» میں اسی کو عربی میں علم بدیع کا سب سے پہلا مدون بتایا ہے۔ مرحوم عباس اقبال آشتیانی اس صدی کے مستند اور بلند پایہ ایرانی ادیبوں اور محققوں میں گذرے ہیں انہوں نے «حدائق السحر» پر ایک محققانہ مقدمہ لکھا ہے اس میں وہ انہیں دونوں کتابوں کے حوالے سے لکھتے ہیں[1] :

> «اول کسی که علم بدیع را برای زبان عربی مدون کرده ابوالعباس عبداللہ بن المعتز عباسی (۲۴۷ - ۲۹۶ھ) است که کتابی در فن بدیع بتاریخ سال ۲۷۴ھ نوشت که و صنایعی را که شعراء قبل از او در اشعار خود باقتضاء طبیعت لغت و شعر بکار میبردند واسم مخصوصی نیز بآنها نمی دادند جمع آوری نمود بعد از او از طرف سایر ادبا نیز صنایع دیگری بر آنچه ابن المعتز استخراج کرده بود افزوده شد» .

عباس اقبال کے اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ابن المعتز سے پہلے صنایع کے نام نہیں رکھے گئے تھے۔ اور اس فن سے متعلق اصطلاحات وضع نہیں ہوئی تھیں۔ صنایع کی تعریف و تسمیہ کا کام ابن المعتز ہی نے کیا اور اسی نے ان کے متعلق اصطلاحات فن وضع کیں شبلی نعمانی بھی

---

(۱) مقدمہ حدایق السحر (۰) تہران ص نط

(*) اشفاق علی خاں (ایڈوکیٹ) شاہجہان پور

« شعرالعجم » میں اسی ابن المعتز کو عربی میں علم بدیع کا پہلا مدون لکھتے ہیں[1] . مشہور مستشرق آر . اے نکلسن کی بھی[2] یہی رائے ہے[2] .

میں ابن‌المعتز کے علم و فضل کا معترف ہوں مجھے اس سے انکار نہیں کہ اس نے علم بدیع میں تالیف و تدوین کا کام کیا . لیکن میرے نزدیک وہ اس فن کا سب سے پہلا مدون نہیں ہے بلکہ اس فن کی تدوین و تشکیل اس سے پہلے ہوچکی تھی اور اسکے متعلق اصطلاحات بنانے اور صنائع کی تعریف اور ان کے نام رکھنے کا کام پہلے سے شروع ہوچکا تھا . ابن‌المعتز نے اس کام پر اضافہ کیا اور اس اعتبار سے اس کے کام کی بہت اہمیت ہے . لیکن اس فن کی تدوین و تشکیل کا بانی اول وہی خلیل ابن احمد معلوم ہوتا ہے جس نے فن عروض وضع کیا چنانچہ رشید وطواط « حدایق‌السحر » میں صنعت متضاد کے ذیل میں لکھتا ہے[3] :

> « این صنعت چنان باشد کی دبیر شاعر در نثر و نظم الفاظی آرد که ضد یکدیگر باشد چوں حار و بارد ، نوروظلمت ، درشت و نرم سیاہ و سپید ، و این را خلیل احمد مطابقه خوانده است » .

رشید کا یہ جملہ « و این را خلیل احمد مطابقه خوانده است » اس فن کی تدوین کے متعلق بڑی تحقیقی اہمیت رکھتا ہے . محققین کا خیال اس جملے کی اس تحقیقی اہمیت کی طرف نہیں گیا ہے اور کسی نے علم بدیع کی تاریخ تدوین کی تحقیق کے سلسلے میں اس جملہ سے بحث نہیں کی ہے . اس جملے سے بڑے اہم نتائج نکلتے ہیں ان الفاظ سے یہ ضرور دریافت ہوتا ہے کہ خلیل ابن احمد نے صنعت متضاد کا نام رکھا اور وہ نام مطابقہ تھا .

---

(١) شعرالعجم ١ : ٧٧ (اعظم‌گڑھ ١٩م)

(٢) He composed the first important work on poetics Kitab'l - Badi'
R.A. Nicholson, *Literary History of the Arabs*. (Cambridge 1941) p.

(٣) حدائق‌السحر ص ٢٤

یہ دریافت محیط ہے کم سے کم اتنے انکشافات کو ایک یہ کہ شعر میں متضاد الفاظ کی موجودگی سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اسے ایک صنعت کہا، دوسرا یہ کہ اس صنعت کا نام رکھا تیسرا یہ کہ اس صنعت کی تعریف کی۔ لہذا نفس صنعت کا تخیل پیش کرنا اور اس تخیل کو فنی حیثیت دینا ایک خاص صنعت کی تعریف کرنا، ایک خاص صنعت کا نام رکھنے کے لیے اصطلاح وضع کرنا کم سے کم اتنے کام خلیل سے منسوب ہوتے ہیں۔ یہی کام علم بدیع میں کیے جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ کم سے کم صنعت متضاد کے متعلق خلیل نے وہی کام کیے جو علم بدیع میں کیے جاتے ہیں۔

علم بدیع کا تجزیہ کیا جائے تو وہ دو جلی عنوانات کا مجموعہ ہے۔ نفس صنعت کی تعریف اور ایک ایک صنعت کی علیحدہ علیحدہ تعریف و تسمیہ۔ ان دونوں عنوانوں میں جزو اور کل کا تعلق ہے۔ پہلا عنوان فن بدیع کا عام، بنیادی اور کلی عنوان ہے جس پر فن بدیع کا وجود منحصر ہے اور جو اس فن کی اساس اولیں ہے۔ اس عنوان کی دریافت اور اسکی تعیین و تعریف کا تعلق اس فن کی ایجاد سے ہے۔ جس شخص نے پہلی بار صنعت کا تخیل پیش کیا اور اس کی تعریف کی، چاہے اس کی مثال میں وہ کسی ایک مخصوص صنعت کے ذکر سے آگے نہ بڑھا ہو، وہ یقیناً علم بدیع کا جو بہت سی صنعتوں کا مجموعہ ہے موجد ہے۔ اسکی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص پہلی بار اس طرف توجہ دلائے کہ الفاظ و معانی کے ایک خاص استعمال کو تشبیہ کہتے ہیں۔ اگر تشبیہ کو بجائے خود ایک فن فرض کر لیا جائے تو اس شخص کو فن تشبیہ کا موجد کہا جائے گا چاہے وہ تشبیہ کی مزید تفصیلات اور اسکی اقسام و امثلہ وغیرہ پیش نہ کرے۔

صنعت متضاد کی تعریف سے یہ بہر حال ثابت ہوتا ہے کہ خلیل کے ذہن میں نفس صنعت کا کوئی تخیل تھا۔ پہلی بار اسی نے یہ تخیل پیش کیا کہ نظم و نثر میں الفاظ و معنی کے استعمال سے ایک مخصوص کیفیت

ایسی بھی پیدا ہوتی ہے جو لغت اور صرف و نحو وغیرہ کے شعبوں سے الگ ہے اور اسکی حیثیت «صنعت کلام» کی ہے اور اسے صنعت کہنا چاہیے . جب تک وہ یہ نہ کہے یا یہ تخیل پیش نہ کرے اس کے ایک جزو «صنعت متضاد» کی تعریف وتسمیہ نہیں کر سکتا . اس بات کے پیش نظر وہ «صنعت» یا «علم بدیع» کا موجد ہے . اب رہ گئی یہ بات کہ وہ اس فن کا مدون ہے یا نہیں . ایجاد اور تدوین میں فرق ہے کسی فن کے متعلق سب سے پہلے ایک عام، بنیادی اور کلی نظریہ پیش کرنا اس فن کی ایجاد ہے اور اس نظریہ کے مطابق اس فن کی اکثر تفصیلات، جزئیات شواہد وغیرہ ضبط کرنا اس فن کی تدوین ہے . رشید کے قول سے علم صنعت (بدیع) کے ایک جزو یعنی «صنعت متضاد» کی تدوین خلیل کے ہاتھوں انجام پاتی ہے . ایک جزو کی تدوین کی بنا پر کسی کو مدون فن نہیں کہا جا سکتا . لیکن ذرا قیاس کی حدود عمل کو وسعت دیجیے تو خلیل کا عمل تدوین ایک جزو یعنی «صنعت متضاد» تک محدود نہیں رہتا ہے . صنعت متضاد کا نام «مطابقہ» ظاہر ہے رشید کو خلیل کی کسی کتاب سے بالواسطہ یا بلاواسطہ پہنچا ہے . خلیل عربی ادب کا ماہر تھا . اسکی متعدد تصانیف ہیں جو آج ناپید ہیں[1] . اسکو عروض، موسیقی، لغت اور صرف و نحو سے خاص شغف تھا اور ان موضوعات پر اسکی تصانیف کا ذکر کتابوں میں خاص طور پر ملتا ہے کسی بھی صنعت کا تعلق بلحاظ موضوع عروض، موسیقی، صرف و نحو، لغت کے فنون سے قطعاً نہیں ہے . اس لیے خلیل کی ان کتابوں میں جو ان موضوعات پر ہیں صنعت متضاد کے ذکر کا کوئی موقع نہیں ہے . ایک شبہ ہوسکتا ہے کہ کسی ایک فن مثلاً فن بدیع کی کسی بات کا ذکر کسی دوسرے فن مثلاً لغت کی کتاب میں ضمناً یا اتفاقیہ آسکتا ہے . مگر یہ جب ممکن ہے کہ وہ فن جسکی بات ضمناً مذکور ہوئی ہے پہلے سے ایجاد ہوچکا ہو . فن بدیع (فن صنعت)

(۱) خلیل کی کتاب العین، کی نسبت اربتھ ناٹ لکھتا ہے :
" A Copy of this celebrated Lexicon and work on philology is in the Escural Library " P. 46-47. *Arabic Authors* by F. F. Arbuth Not.

خلیل سے پہلے ایجاد نہیں ہوا تھا اور اس سے پہلے نفس صنعت کا وجود ہی سرے سے ادب میں متعین نہیں تھا۔ ایسی صورت میں فن بدیع (فن صنعت) کے کسی جزو کا ذکر ضمناً کسی اور موضوع کی کتاب میں کیونکر ممکن ہے؟ لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ صنعت متضاد کی تعریف اور اس کا نام خلیل کی کسی ایسی کتاب یا کسی کتاب کے ایسے جزو میں درج ہوگا جو خالصۃً اسی قسم کی خصوصیات نظم و نثر (صنعتوں) کی تعریفوں اور ناموں وغیرہ پر مشتمل ہو۔ یہ بات قیاس سے بعید ہے کہ ایسی کتاب یا جزو کتاب صرف ایک صنعت متضاد تک محدود رہی ہو بلکہ اس میں متعدد صنعتیں جمع کی ہوں گی۔ ان وجوہ سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ خلیل ابن احمد نے صنعتوں کی تعریفیں اور ان کے نام اور ان کے متعلق اصطلاحیں وضع کیں اور ان کو جمع کرکے فن بدیع کی تدوین کی اور اسی تدوین کا ایک جزو صنعت متضاد کی تعریف و تسمیہ ہے جو رشید تک پہنچی۔ خلیل اس فن کا پہلا مدون ہے عبداللہ بن المعتز نے اس فن پر اضافہ کیا اور خلیل نے مدونہ صنعتوں کے علاوہ اور صنعتیں بھی جمع کیں۔ اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ ابن المعتز نے خلیل کی صنعتوں کے وہی نام قائم رکھے جو خلیل نے رکھے تھے یا اُن کو بدل کر نئے نام رکھے۔ خیال یہ ہے کہ کچھ نام قائم رہے ہوں گے کچھ بدل گیے ہوں گے۔

اس قیاس کی تائید کہ خلیل ہی بدیع کا موجد اور پہلا مدون ہے اس سے بھی ہوتی ہے کہ خلیل اشعار عرب کا حافظ تھا۔ خواجہ نصیرالدین طوسی «معیار الاشعار» میں لکھتے ہیں[۲]:

«خلیل ابن احمد که مستخرج عروض تازیان است بر اکثر اشعار ایشان واقف بوده تغیرات آں لغت را حصار کرده است»۔

اس کا تفحص معتبر اور اس کی نظر وسیع و دقیق تھی۔ اس نے لغت، صرف و نحو، عروض وغیرہ متعدد فنون کی تدوین کے سلسلہ میں اشعار عرب کے ذخایر کا بار بار جائزہ لیا ان کو مختلف حیثیتوں سے

(۲) معیار الاشعار ص ۷۹ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ۔

جانچا متعدد طریقوں سے پرکھا ، ان کے الفاظ و معانی کی ایک ایک ادا پر نظر ڈالی ، ایک ایک خصوصیت کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ، ایسے شخص کی نظر سے شعر کی کون سی حیثیت ، کون سی خصوصیت ، کون سی صنعت اوجھل رہی ہوگی . جب ہم ایک چیز یا ایک کام متعدد جگہوں پر ایک ہی طرح بار بار دیکھتے ہیں تو ہم کو یہ بات کھٹکنے لگتی ہے کہ اس چیز یا کام کی کوئی مستقل حیثیت یا وجود ہے اور ہماری عقل کسی نہ کسی وقت اس چیز یا کام کے مستقل وجود رکھنے کا فیصلہ کردیتی ہے جس شخص کا وقوف عربی اشعار پر اس قدر وسیع ہو ، نظر میں اس قدر دقیقہ رسی ہو ، طبیعت میں استخراج اور استنباط کا اس قدر ملکہ ہو اور پھر بار بار اس نے شعری ذخیروں کی ناپ تول اور جانچ پرکھ کی ہو ، کوئی وجہ نہیں کہ اسالیب بیان کی جن خصوصیات کا وجود ایک سے زیادہ اشعار میں یکساں اور مشترک ہو اسکی نظر ان خصوصیات کی یکسانی و اشتراک پر نہ گئی ہو اور اسے ان کے وجود کے استقلال کا احساس نہ ہوا ہو. اور جب سے اس استقلال کا احساس ہوا ہے تو اسکی عقل نے بطور خود قدرتی طور پر ان کے وجود کے مستقل ہونے کا فیصلہ بھی کیا ہوگا اور ان کو اشعار عرب کی ایک ادبی خصوصیت تسلیم کیا ہوگا . اس فیصلے اور اذعان کے بعد فن کی شکل میں ان خصوصیات کی تدوین کی منزل کچھ بھی دور نہیں رہتی کیونکہ پھر تشکیل فن کے لیے اس فیصلہ اور اذعان کا صرف اعلان ہی باقی رہ جاتا ہے یہ اعلان ہی فن کی تشکیل ہے بہت سی صنعتیں قدرتی ہیں اور محض طبعاً کلام میں آجاتی ہیں ان کے استعمال کے لیے مدونہ فن بدیع پڑھنے کی ضرورت نہیں . ہر صنعت پر تکلف نہیں ہوتی ہے . بہت سی صنعتیں بغیر قصد اور تکلف و تصنع کے زبان سے ادا ہوجاتی ہیں. یہ طریقہ انسان کا ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا . ایسی صنعتوں میں مثال کے طور پر صنعت اشتقاق . مراعاۃ النظیر ، سیاقۃ الاعداد ، ارسال المثل ، تجاھل العارف ، حسن التعلیل وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں . عرب جاھلیت بھی ان قدرتی

لسانی تقاضوں سے عاری نہ تھا ۔ ان کی زبان پھوٹنے کے ساتھ اسالیب بیان کی اور خصوصیات کی طرح ان کے ہاں صنائع کا صرف بھی وقتاً فوقتاً ہوتا رہا ۔ زبان کی ابتدا اور انتہا میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ ابتدا میں تصنع و تکلف بہت کم ہوتا ہے اور جو ہوتا بھی ہے وہ اکثر غیر شعوری طور پر ہوتا ہے ۔ آگے چل کر اس کی تعداد میں اور اسکے استعمال میں شعور کا دخل ہوتا جاتا ہے ۔ جاہلی عرب کے شعری ذخیرے میں صنعتی خصوصیات بھی موجود تھیں ان ذخایر کو جانے دیجیے ۔ خود قرآن کریم میں متعدد صنائع موجود ہیں ۔ اشتقاق اور متضاد کے علاوہ قرآن کریم میں اور متعدد صنائع استعمال ہوئے ہیں ۔ مسلمانوں نے جہاں تک انسانی فہم ساتھ دے سکتا ہے قرآن کریم کے ظاہر و باطن دونوں کی شرح و تفسیر کی ہے ۔ اس کی ایک ایک خصوصیت پر نظر ڈالی ہے ۔ اس کا نکتہ نکتہ سمجھنے کی کوشش کی ہے اور جوکچھ دیکھا اور سمجھا اسے کتابوں میں محفوظ کردیا ۔ یہاں تک کہ اس کی ہرایک خصوصیت سے ایک مستقل فن بن گیا ۔ اس طرح قرآن کریم سے بیشمار لسانی اور غیر لسانی علوم متفرع ہوگئے ۔ خود صرف و نحو کی ابتدا قرآن و حدیث کی تفہیم و تفسیر اور دین کی خدمت کے لیے کی گئی ۔ پھر یہ کب ممکن تھا کہ قرآن کریم کی صنعتی خصوصیات کی تدوین مسلمان عبداللہ بن المعتز تک چھوڑے رکھتے ۔ ظاہر ہے کہ عربی ادب کے بار بار کے تفحص و تداول میں جب ایک صنعت متعدد جگہ خلیل کو ایک ہی حالت میں ملی ہوگی تو اس کو اس کی ایک ادبی خصوصیت ہونے کا خیال ضرور آیا ہوگا اور جب متعدد صنعتیں اسکو اسی طرح باربار مستعمل ملی ہوں گی تو اسے « نفس صنعت » اور ان صنعتوں کے وجود کے مستقل ہونے کا احساس ضرور ہوا ہوگا اور ان کا منجملۂ خصوصیات ادبی ہونا اس کے ذہن میں ضرور راسخ ہوگیا ہوگا ۔ اسی رسوخ نے ان خصوصیتوں کو اس سے فن کی شکل میں جمع کرایا ۔

رشید وطواط کی شہادت کی تقویت اس سے بھی ہوتی ہے کہ خلیل

کے ہاں یہ خاص رجحان پایا جاتا ہے کہ وہ اصطلاحیں وضع کرنے میں مویشیوں کے لوازم و متعلقات کے ناموں سے بہت کام لیتا ہے۔ اس نے عروضی اصطلاحوں کے لیے اکثر انہیں لوازم و متعلقات کے نام اختیار کیے ہیں مثلاً زحاف عضب میں عضب کے معنی ہیں بکری کا سینگ توڑ ڈالنا، تغیر خزم میں خزم کے معنی ہیں اونٹ کے نتھنوں کے درمیان حلقہ ڈالکر نکیل باندھنا، بحر رجز میں رجز کے معنی ہیں اونٹ کا مرض سے کانپنا، چھوا ہودج وغیرہ، زحاف جبّ میں جبّ کے معنی ہیں خصی کرنا محقق طوسی «معیار الاشعار» میں لکھتے ہیں کہ خلیل نے زحافات کے نام چارپایوں کے اعضا کے ناموں پر رکھے ہیں، اب «المعجم» میں محمد بن قیس کے یہ الفاظ پڑھیے[1]۔

> «مطابقه در اصل لغت مقابلهٔ چیزی است بمثل آن، و طباق الخیل آنست که اسپ در رفتار پای بجای دست نهد، و در صنعت سخن مقابلهٔ اشیاء متضاد را مطابقه خوانند ازان روی که (ضدّان) مثلان اند در ضدیت»

خلیل نے صنعت مطابقہ کا نام اپنے رجحان کے مطابق عربوں کے اس محاورہ «طباق الخلیل» سے اخذ کیا ہے۔ خلیل کی اس اصطلاح کو لغوی معنوں سے مطابق کرنے کی توجیہ جو ابن قیس نے کی ہے صحیح نہیں کیونکہ متضاد چیزیں لفظوں اور معنوں کی کسی بھی کھینچ تان سے ایک دوسرے کی مثل نہیں کہی جاسکتیں۔ خلیل نے مطابقہ سے تضاد ہی کا مفہوم لیا ہے۔ مگر یہ مفہوم طباق الخیل کے محاورہ میں ہاتھ اور پانو کے تضاد سے لیا ہے۔ مطابقہ کے لغوی معنوں سے نہیں لیا ہے۔

بہر حال علم بدیع کا مدون خلیل بن احمد ہو یا عبداللہ بن المعتز، فارسی نظم و نثر جب اسلام کے بعد شروع ہوئی تو عربی کے اور علوم کی طرح علم بدیع کی بھی تدوین ہوچکی تھی۔ فارسی شاعری کے سامنے عربی شاعری اور عربی علوم کے سوا اورکوئی نمونہ تقلید کے لیے موجود

(۱) المعجم فی معاییر اشعار العجم ص ۳٤٤ طبع تہران

نہیں تھا. لہذا فارسی شاعری نے عربی شاعری اور عربی علوم کے سہارے سے ترقی کے راستے پر بڑھنا شروع کیا. عربی ادب کی تقلید سے فارسی شاعری کا افتتاح ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی ادب کے اور علوم و روایات کی طرح علم بدیع کا استعمال بھی فارسی شاعری میں ابتدا ہی سے ہونے لگا. صنعتیں کچھ طبعاً اور کچھ عربی کے مدونہ علم بدیع کے اثر سے ابتدائی دور ہی سے فارسی شاعری میں گھر کرنے لگیں. لیکن جیسا ہر زبان کا قاعدہ ہے کہ ابتدائی ادوار میں سادگی اور تکلف کم ہوتا ہے فارسی شاعری میں بھی صنعتوں کا استعمال ابتداءً کم کم رہا نیز جو تھوڑی بہت استعمال بھی ہوئیں ان میں زیادہ تر وہ ہوتی تھیں جو نسبتاً قدرتی زیادہ اور مصنوعی کم ہیں. فارسی شاعری جیسی جیسی آگے بڑھی اس میں کچھ طبیعت کے تقاضے سے، کچھ علم بدیع کی عربی کتابوں کے اثر سے اور بعد میں خود فارسی میں علم بدیع کی تدوین ہوجانے پر کچھ ان فارسی کتابوں خصوصاً «حدایق السحر» کے اثر سے صنعتوں کا صرف بڑھتا گیا.

معلوم ہوتا ہے عنصری (متوفی ۴۳۱ ھ) کے عہد تک صنعتوں کا استعمال فارسی شاعری میں عام ہوچکا تھا اور انہیں قبول عام کی سند عطا ہوچکی تھی ان اشعار کی مقبولیت جن میں صنعتیں مستعمل ہوں اس درجہ تک ترقی کرگئی تھی کہ جس طرح اچھی چیزوں کو دنیا کی اور اچھی چیزوں سے تشبیہ دی جاتی ہے. ایسے مصنوع اشعار کو بھی اس قابل سمجھا جانے لگا تھا کہ دنیا کی اچھی چیزوں کو ان سے تشبیہ دی جائے چنانچہ عنصری ایک قصیدہ میں بہار کے محاسن کو اشعار بدیع (اشعار مصنوع) سے تشبیہ دیتا ہے.

نگار ہائے بہاری چو شعر ہائے بدیع ✲ یکسیت پُر ز موشح دگر پُراز تشجیر

چھٹی صدی ہجری تک صنعتوں کا دخل فارسی شاعری میں کتنا رہا اس کا اندازہ «حدایق السحر» (مؤلفہ تقریباً ۵۵۱ - ۵۵۲ ھ) اور «المعجم» (مؤلفہ ۶۱۴ تا ۶۲۸ ھ) کی اس فہرست شعرا سے ہوجائےگا جن کے شعر صنعتوں کے ذیل میں مثالیں پیش کرنے کے سلسلے میں ضمناً آگئے ہیں.

اس فہرست میں صاحب «المعجم» تو نہیں لیکن صاحب «حدایق السحر» خود بھی شامل ہیں۔ ان کتابوں میں ابتدائی دور سے لیکر ان کے زمانۂ تصنیف تک کے شعرا کے نام اور ان کے اشعار صنعتوں کی مثال میں پیش کیے گیے ہیں۔ وہ شعرا مع ان صنعتوں کے جن کی مثال میں ان کے اشعار یا نام ان کتابوں میں آئے ہیں یہ ہیں۔

«حدایق السحر» اور «المعجم» کے مشترک شعرا۔

١۔ رودکی : ابو عبداللہ جعفر بن محمد (متوفی ٣٠٤ ھ یا ٣٢٩)[1]

صنایع: ترصیع، اشتقاق، ابداع[2]، اغراق

٢۔ منطقی : منصور بن علی رازی (متوفی بین ٣٦٧ و ٣٨٠ ھ)

صنایع: ترصیع، تشبیہ، ابداع

٣۔ منوچہری : حکیم ابوالنجم احمد دامغانی (متوفی ٤٣٢ ھ) سلطان مسعود غزنوی کا درباری شاعر۔

صنایع: تجنیس مکرر، مسمط فارسی[3]

---

(١) شبلی نے سال وفات ٣٠٤ ھ اختیار کیا ہے دیکھیے شعر العجم ١ : ٤٢ رضا زادہ شفق نے ٣٢٩ ھ لکھا ہے اور تصریح کی ہے کہ رودکی اپنے سرپرست نصر بن احمد بن اسمعیل سامانی متوفی ٣٣١ ھ سے دو سال پہلے مرا۔ دیکھیے شفق کی تاریخ ادبیات ایران کا اردو ترجمہ از مبارزالدین رفعت: ص ٥٧ و ٦٧

(٢) میری راے میں ابداع کوئی صنعت نہیں ہے۔ وطواط خود اس کو صنایع میں شمار کرنے کے خلاف ہے۔

(٣) رشید وطواط نے مسمط کی دو تعریفیں کی ہیں۔ ایک یہ کہ بیت کے چار حصے کیے جائیں پہلے تین حصے باہم متفق القوافی ہوں اور چوتھے حصے میں وہ قافیہ لایا جائے جو اس نظم کا اصلی قافیہ ہو یہ بھی جائز ہے کہ چاروں حصے باہم متفق القوافی ہوں۔ رشید کہتا ہے کہ اصلی اور قدیم مسمط یہی ہے اور اس مسمط کا دوسرا نام وہ مسجع بتاتا ہے۔ دوسری تعریف یہ کی ہے کہ چھ مصرع کہے جائیں جن میں کے پہلے

(باقی صفحہ ٢٥ پر)

٤ ـ معزّی : امیر الشعرا ابو عبداللہ محمد بن عبدالملک نیشاپوری (متوفی ۵٤۲ ھ) عہد سلجوقیہ کے مشاہیر شعرا میں سے ہے. سلطان ملک شاہ سلجوقی (٤٦۵ـ٤۸۵ ھ) اور اس کے بیٹے سلطان سنجر (٤۹۰ـ۵۵۲ھ) کا معاصر اور امیر الشعرا.

صنایع : تجنیس مطرّف ، حسن مطلع ، تشبیہ ، سوال و جواب ، مسمط قدیم و اصلی ، لغز ، حاجب (قبل قافیہ) تجنیس مکرر ، اغراق ، تفسیر خفی ، تفسیر جلی[1] ، حسن تخلص.

۵ ـ عنصری : امیر ابو القاسم حسن بن احمد بلخی (متوفی ٤۳۱ ھ) سلطان محمود غزنوی کا ملک الشعرا.

صنایع : مقلوب کلی ، ردالعجز علی الصدر (حشو عجز) حسن تخلص ، المحتمل للضدین ، تشبیہ ، تنسیق الصفات ، ارسال المثلین ، تجاہل عارف ، اغراق ، جمع بالقسیم ، تفسیر جلی ، تفسیر خفی ، ابداع ، تعجب[2] ، حسن تعلیل ، ایہام.

بقیہ) پانچ مصرع باہم متفق القوافی ہوں اور چھٹے مصرع میں وہ قافیہ لایا جائے جو اس نظم کا اصلی قافیہ ہو. اس کو وہ فارسی والوں کا تصرف بتاتا ہے. صاحب « المعجم » کو پہلی قسم کے مسمط ہونے سے انکار ہے وہ اسے صرف مسجع کہتا ہے. وہ دوسری قسم (تعریف) کو مسمط کہتا ہے جس جس شاعر کے یہاں مسمط پایا جاتا ہے ، میں نے تصریح کردی ہے کہ وہ مسمط پہلی تعریف کے مطابق ہے یا دوسری تعریف کے مطابق. پہلے مسمط کو میں نے رشید وطواط کے مطابق مسمط قدیم و اصلی لکھا ہے اور دوسرے کو مسمط فارسی لکھا ہے. میری رائے میں پہلا مسمط صنعت ہے اور دوسرا مسمط صنعت نہیں بلکہ منجملہ اصناف شعر ہے جیسے رباعی ، مثنوی ، ترجیع وغیرہ.

(۱) شمس قیس نے اس صنعت کا نام تبیین و تفسیر لکھا ہے اور خفی و جلی کی تفریق نہیں کی ہے میں نے اس صنعت کا نام رشید وطواط کے مطابق تفسیر اختیار کیا ہے اور جن شعرا کے ہاں یہ صنعت رشید نے نہیں بیان کی ہے صرف شمس قیس نے بیان کی ہے ان کے مثالیہ اشعار پر نظر کرکے میں نے خفی اور جلی کی تفریق کردی ہے.

(۲) میری رائے میں صنعت تعجب کوئی صنعت نہیں ہے.

٦ - نظنزی : ابو عبداللہ حسین بن ابراہیم بن احمد نظنزی ، (متوفی ٤٩٩ ھ) عربی و فارسی دونون کا ادیب و شاعر ، دو عربی به فارسی لغتون کا مصنف ، ١ - دستوراللغة ٢ - المرقاة فی اللغة .

صنایع : مقلوب مستوی ، متضاد .

٧ - غضایری : ابو زید محمد رازی ، سلطان محمود غزنوی کا درباری شاعر .

صنایع : ردالعجز علی الصدر ، اغراق .

٨ - زینبی : محمودی علوی ، سلطان محمود غزنوی (٣٨٧-٤٢١ھ) اور اسکے بیٹے سلطان مسعود (٤٢١-٤٣١ھ) کے درباری شعرا میں سے ہے عنصری ، فرخی ، عسجدی ، بہرامی وغیرہ کا معاصر .

صنایع : ردالعجز علی الصدر .

٩ - فرخی : امیر ابوالحسن علی سیستانی (متوفی ٤٢٩ھ) سلطان محمود غزنوی کا درباری شاعر .

صنایع : تضمین المزدوج ، تشبیه ، ساقة الاعداد ، استعاره .

١٠ - ابو المعالی : دهخدا ابو المعالی رازی . اس شاعر کا زمانه پانچویں صدی هجری کے آخر اور چھٹی صدی هجری کے شروع کا ہے آل سلجوق کے شعرا میں سے ہے ، مداح و معاصر خواجه نظام الملک طوسی .

صنایع : حسن طلب ، مراعاة النظیر ، ارسال المثل .

١١ - منجیک : ابو الحسن علی بن محمد ترمذی . اس کا زمانه چوتھی صدی هجری کے نصف آخر کا ہے یعنی بلحاظ زمانه یه دقیقی اور فرخی کے درمیان کا شاعر ہے .

صنایع : التفات ، تشبیه ، اغراق ، استطراد .

١٢ - عمعق بخاری : امیر الشعرا شہاب الدین عمعق بخاری (متوفی ٥٤٣ھ)

صنایع : تشبیه .

١٣ - قطران تبریزی (متوفی تقریباً ٤٦٥ھ) .

صنایع : تجنیس الناقص ، تجنیس مرکب ، تجنیس مکرر .

١٤ - ابو الفرج رونی : غزنوی دور کے مشہور شعرا میں سے ہے .

اس نے غزنوی خاندان کے پندرھویں اور سولھویں بادشاہ ابراھیم بن مسعود (۴۵۱-۴۹۲ھ) اور اس کے بیٹے مسعود بن ابراھیم (۴۹۲-۵۰۸) کی مدح کی ھے .چھٹی صدی کے آخر یا ساتویں صدی ھجری کی ابتدا میں وفات پائی. مسعود سعد کا معاصر تھا اور مسعود سعد کے ممدوحوں کی مدح کی ھے. اس کا مقام ولادت ھندستان میں لاھور کے قریب رونا کا گانوں بتایا جاتا ھے.

صنایع : ردالعجز علی الصدر ، حسن مطلع ، تشبیه ، متضاد ، تکمیل اغراق ، استعاره ، معمی[1]

۱۵ ـ مسعود سعد : امیر مسعود بن سلمان (متوفی ۵۱۵ھ) عربی فارسی دونوں[1] زبانوں کا شاعر .

صنایع : موازنه ، متضاد ، استعاره ، حسن مقطع ، تشبیه ، تنسیق الصفات ، ارسال المثل ، الکلام الجامع .

۱۶ـ رشیدالدین وطواط : محمد بن محمد بن عبدالجلیل عمری (متوفی ۵۷۳ھ[1]) متولد بین ۴۸۰ھ ـ ۴۸۷ھ[2] .

صنایع : ترصیع ، تجنیس تام ، تجنیس زاید ، تجنیس خط ، موازنه ، مقلوب بعض ، ردالعجز علی الصدر ، متضاد ، اعنات ، حسن مطلع ، حسن تخلص ، مراعاة النظیر ، المدح الموجه ، المحتمل للضدین ، تاکید المدح بمایشبه الذم ، تشبیه ، حشو متوسط[3] ، حشو ملیح ، ارسال المثل ، ارسال المثلین ، ذوالقافیتین ، تجاهل عارف ، موشح ، ملمع ، مقطع ، حذف ، رقطا ، تصحیف ، ترجمه[4] لغز ، تضمین ، مردف ، تعجب ، تفویف[5].

---

(۱) عوفی، مسعود سعد کو عربی فارسی اور ھندوئی تین زبانوں کا شاعر بتاتا ھے اور لکھتا ھے که ان تینوں زبانوں میں وہ صاحب دیوان ھے، دیکھیے لباب الالباب ۱ : ۲۴۶

(۲) مطابق استدلال عباس اقبال : مقدمه حدایق السحر : ۵

(۳) میری رائے میں حشومتوسط کوئی صنعت نہیں ھے .

(۴) میری راے میں ترجمه کوئی صنعت نہیں ھے .

(۵) شمس قیس کی تفویف اور وطواط کی ابداع ایک چیز ھے .

حدایق السحر کے شعرا:[1]

۱۷ ۔ قمری : ابوالقاسم زیاد بن محمد قمری جرجانی ، مداح شمس المعالی قابوس بن وشمگیر (۳۶۶۔۴۰۳ھ) ۔

صنایع : متضاد، تاکید المدح بمایشبہ الذم ، جمع ۔

۱۸ ۔ مسعود رازی : سلطان مسعود بن محمود غزنوی کے عہد کا شاعر ہے ۴۳۰ھ میں سلطان نے اسے نکال دیا تھا اور ہندستان بھیج دیا تھا ۔

صنایع : اعنات ۔

۱۹ ۔ عمید کمالی : امیر عمید کمال الدین جمال الکتاب کمالی بخاری، سلجوقیوں کے شعرا میں سے ہے سنجر کے ندیموں، منشیوں اور بڑے شعرا میں اس کا شمار تھا ۔ نہایت خوشخط اور بہت اچھا بربط نواز تھا ، رشید وطواط کا معاصر ۔

صنایع : حسن تخلص ، حشو قبیح[2] ، کلام الجامع ۔

۲۰۔ دقیقی : منصور بن احمد مروزی ۔ چوتھی صدی ہجری کا شاعر، نوح بن منصور سامانی (تخت نشین ۳۶۵ھ) کا معاصر ۔

صنایع : تاکید المدح بما یشبہ الذم ۔

۲۱ ۔ امیرعلی یوزی تگین : اس کا ذکر « حدایق السحر » کے سوا اور کسی کتاب میں نہیں ملتا ۔

صنایع : مقلوب کل ۔

---

(۱) رشید نے ناصر خسرو کے دو شعر بھی نقل کیے ہیں لیکن یہ ظاہر کرنے کے لیے نہیں کہ ناصر خسرو نے ان میں کوئی صنعت استعمال کی ہے بلکہ صنعت « ترجمہ » کی مثال میں اپنے عربی کے جو شعر لکھے ہیں ان کے متعلق بتایا ہے کہ وہ ناصر خسرو کے ان اشعار کا ترجمہ ہیں اس لیے میں نے ناصر خسرو کا نام اس فہرست سے خارج کردیا ہے ۔

(۲) حشو قبیح ایک کھلا ہوا عیب ہے ۔ اسے صنایع میں ہرگز شمار نہیں کرنا چاہیے۔

۲۲ ـ انباری : اس کا ذکر «حدایق السحر» کے سوا اور کسی کتاب میں نہیں ملتا ہے یہ رشید وطواط کا معاصر تھا[1].

صنایع : ایہام.

۲۳ ـ بو نصر شادی : اس کا ذکر «حدایق السحر» کے سوا اور کسی کتاب میں نہیں ملتا ہے رشید نے اس کا نام صرف صنعت الکلام الجامع کے ذیل میں لیا ہے وہاں اسکے تین شعر مثال میں لکھے ہیں[2].

۲٤ ـ ابوالعلاء شوشتری : سامانی عہد کے شعرا میں سے ہے. اس کا زمانہ منوچہری متوفی ٤۳۲ھ سے قبل ہے. منوچہری نے اپنے ایک قطعہ اور اسدی (متوفی بعد ٤٥۸ھ) نے اپنی فرہنگ میں اس کا ذکر کیا ہے.

۲٥ ـ محمد بن عبدہ : چوتھی صدی ہجری کے آخر اور پانچویں صدی ہجری کے شروع کا زبردست انشاپرداز اور متبحر شاعر ہے. ترکستان

---

(۱) رشید وطواط نے لکھا ہے کہ ایک بار میں ترمذ میں تھا. انباری شاعر ہر وقت میرے پاس رہتا تھا اور اپنے اشعار میرے سامنے پیش کرتا تھا اور ان کی غلطی اور صحت کی نسبت مجھ سے پوچھتا تھا. ایک دن بازار میں بیٹھا تھا. ایک باورچی کا لڑکا اس کے سامنے سے گزرا. انباری کو لڑکا اچھا لگا اس کے متعلق یہ شعر کہا :

آن کودک طباخ بران چندان نان ٭ ما را بہ لبی ہمی ندارد مہمان

مجھے سنایا اور اس صنعت کا نام پوچھا. میں نے اس کو بتایا (یہاں پر رشید نے «آموختم» کا لفظ لکھا ہے میں نے اس کا ترجمہ «بتایا» سے کردیا) اور اس «لبی» سے مراد یہ ہے کے سننے والے سمجھیں کہ اب نان مانگی ہے، اور اس کی مراد خود لڑکے کے لب ہیں اور انباری کے ہاں اس قسم کی صنعت بہت آتی تھی علم کے زور سے نہیں بلکہ طبعاً. اس حکایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ انباری، رشید وطواط کا شاگرد تھا یا اس سے شاگردانہ پیش آتا تھا، نیز انباری کا علم کم تھا. دیکھیے :

حدایق السحر : ٤۱ـ٤۲ (تہران)

(۲) «الکلام الجامع» میری رائے میں کوئی صنعت نہیں ہے لہذا ابو نصر شادی کو صنعت گو شعرا کی فہرست سے خارج سمجھنا چاہیے.

کے ملوک افراسیابیہ میں سے بغراخان (م ۳۸۳ ھ) کا دبیر تھا۔ «حدایق السحر» کے علاوہ اس کا ذکر صرف نظامی عروضی کے «چہار مقالہ» میں ملتا ہے۔

صنایع : تفسیر خفی۔

۲۶ ۔ احمد منشوری : ابو سعد احمد بن محمد منشوری سمرقندی عہد غزنویہ کے شعرا میں سے ہے۔ عنصری، مسجدی، فرخی، وغیرہ کا معاصر تھا۔

صنایع : متلون۔

۲۷ ۔ ابوالفتح بستی : ابوالفتح علی بن محمد بستی (م ۴۰۱ ھ) عربی فارسی دونوں زبانوں کا شاعر تھا۔

صنایع : ارسال المثلین

۲۸ ۔ اسدی : ابوالحسن علی بن احمد اسدی طوسی مؤلف «فرہنگ اسدی» و ناظم «گرشاسپ نامہ» (م بعد ۴۵۸ ھ)۔

صنایع : اغراق۔

۲۹ ۔ خسروی : حکیم ابوبکر محمد بن علی خسروی سرخسی۔ (م قبل ۳۸۳ ھ) شمس المعالی قابوس (۳۶۶ ھ ۔ ۴۰۳ ھ) اور امیر ناصرالدولہ ابوالحسن محمد بن ابراہیم سیمجور (متوفی ۳۷۷ ھ) اور صاحب بن عباد (۳۲۶ ھ ۔ ۳۸۵ ھ) کے مداحوں میں سے ہے عربی فارسی دونوں کا شاعر۔ اس وقت کے حکما میں بھی اس کا شمار تھا۔

صنایع : تفریق۔

۳۰ ۔ ازرقی : معاصر رشید وطواط۔

صنایع : تشبیہ، اغراق، استعارہ، تفسیر خفی۔

المعجم کے شعرا :

۳۱ ۔ انوری : اوحدالدین علی بن اسحق ابیوردی (م ۵۴۷ ھ یا ۵۸۷ ھ) سلطان سنجری کا درباری شاعر۔

صنایع : تفویف، تشبیہ، اغراق، استعارہ، توسیم، حسن مطلع، حسن مقطع، حسن تخلص، حسن طلب۔

۳۲ - ظہیر : ظہیر فاریابی (۵۵۸ ھ یا ۵۶۸ ھ) ، معاصر رشید وطواط
صنایع : تفویف ، اغراق ، ارداف (کنایہ).

۳۳ - رضی الدین نیشاپوری، معاصر رشید وطواط ، سلجوقی شعرا میں ہے .
صنایع : تفویف .

۳۴ - خاقانی : ابراہیم افضل الدین بدیل بن علی خاقانی شروانی (م ۵۸۲ ھ یا ۵۹۰ ھ) معاصر رشید وطواط.
صنایع : تنجیس تام، لغز .

۳۵ - عسجدی : عبدالعزیز بن منصور عسجدی مروزی ، سلطان محمود غزنوی کا درباری شاعر .
صنایع : تکرار.

۳۶ - کسائی : ابوالحسن مروزی ، عہد سامانیہ کے آخر اور عہد غزنویہ کے شروع کا فارسی شاعر ہے سن پیدائش ۳۴۱ ھ لکھا ہے اور لکھا ہے کہ سو سال تک کی عمر پائی اور چوتھی صدی ہجری کا مشہور فارسی شاعر ہے اور اپنے زمانہ کے دانشمندوں اور شاعروں میں بڑی عزت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا . ناصر خسرو کا پیشرو ہے پہلا فارسی شاعر ہے جس نے دینی، حکیمانہ اوو اخلاقی پند و نصایح کے قصاید و اشعار لکھے . اسی لحاظ سے اس کی شاعری نے ناصر خسرو کے لیے نمونے کا کام دیا چنانچہ ناصر خسرو نے اس کے انداز میں طویل قصیدے لکھے ہیں اور اپنے اشعار میں عزت سے اس کا نام لیا ہے. قدرتی مناظر کا حسن بھی اس کے اشعار میں ہے . مذہباً شیعہ تھا .
صنایع : تشبیہ.

۳۷ - کمال اسمعیل اصفہانی : (م : ۱۲۶ ھ - ۱۳۵ ھ)
صنایع : اغراق ، استعارہ ، ایہام ، حسن مطلع.

۳۸ - شرف شفروہ : شرف الدین شفروہ .
صنایع : ایہام ، توسیم.

۳۹ - مختاری : سراج الدین عثمان بن محمد مختاری غزنوی ، چھٹی صدی

ہجری کا شاعر ہے غزنوی دربار سے تعلق رکھتا تھا اور ان کا مدح خواں تھا.

صنایع : اغراق ، حسن تخلص.

۴۰ ـ یوسف عروضی : «رسالۂ عروض سیفی» میں ان کے متعلق لکھا ہے کہ «میگویند کہ مولانا یوسف عروضی نیشاپوری کہ اول کسی کہ در فارسی تصنیف علم عروض کردہ است اوست و این بحر (قریب) را پیدا کردہ است بعد ازان کہ خلیل بن احمد وضع بحور کردہ بود بدویست سال» اس سے ان کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیشاپور کے تھے ، فارسی میں عروض کے یہ سب سے پہلے مصنف سمجھے جاتے ہیں اور یہ کہ «بحر قریب» کے موجد ہیں «بدوست سال» والے فقرے کے دو مطلب ہوسکتے ہیں ایک یہ کہ خلیل کے دو سو برس بعد یوسف نے بحر قریب ایجاد کی . اس صورت میں یوسف کا زمانہ خلیل (۱۰۰ ھ ـ ۱۷۰ ھ) کے دوسو برس بعد کا ہے یعنی چوتھی صدی ہجری. دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ خلیل جس نے دو سو سال میں یعنی دوسری صدی ہجری میں بحریں وضع کی تھیں اس کے بعد یوسف نے «بحر قریب» ایجاد کی . اس صورت میں یوسف کا زمانہ معلوم نہیں.

صنایع : اغراق.

۴۱ ـ لامعی گرگانی: معاصر رشید وطواط، سلجوقی عہد کے شعرا میں سے ہے .

صنایع : اغراق ، مسمط فارسی .

۴۲ ـ عمادی : ملک عمادی ، مداح و معاصر سلطان سنجر .

صنایع : استعارہ ، تسہیم ، استطراد ، حسن مطلع ، حسن تخلص.

۴۳ ـ کافی ظفر ہمدانی : سلجوقی شعرا میں سے ہے .

صنایع : استعارہ.

۴۴ ـ سنائی : ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی متوفی ۵۴۵ ھ صاحب المعجم، نے سنائی کا نام صرف ایجاز کی مثال میں لیا ہے اور اس کا ایک شعر پیش کیا ہے[1].

(۱) ایجاز کو بدیع میں شامل کرنا زیادتی ہے .

۴۵ ـ فخرالدین مبارک شاہ غوری . صنایع : اعنات .

۴۶ ـ عبدالواسع جبلی : معاصر و مداح سلطان سنجر.

صنایع : تنسیق صفات.

۴۷ ـ ادیب صابر : ادیب شہاب الدین صابر بن اسمعیل ترمذی ندیم سلطان سنجر. صنایع : سیاقة الاعداد .

۴۸ ـ لؤلؤی : نظامی عروضی نے اسے آل خاقان کے شعرا میں عمعق بخاری اور رشید سمرقندی کی ردیف میں شمار کیا ہے .

صنایع : تفسیر خفی ، سیاقة الاعداد .

۴۹ ـ قوامی گنجوی : فخرالدین قوامی مطرّزی گنجوی ، چھٹی صدی ہجری کے اواخر کے شعرا میں سے ہے . نظامی گنجوی کا بھائی تھا . اس کا ایک قصیدہ مصنوع ہے جس کا نام ہے « بدایع الاسحار فی صنایع الاشعار » اس میں بہت سی صنعتوں پر طبع آزمائی کی گئی ہے .

صنایع : تفسیر جلی ، سیاقة الاعداد .

۵۰ ـ رشید سمرقندی : ابو محمد عبداللہ بن محمد الرشیدی السمرقندی ، شاعر معروف ، معاصر سلطان ملک شاہ سلجوقی ، مؤلف کتاب « زینب نامہ» در علم شعر . صنایع : توشیح .

۵۱ ـ سید اشرف : سید حسن اشرف غزنوی .

صنایع : تفویف ، حسن مطلع.

۵۲ ـ ابو شکور بلخی : عہد سامانیہ کا شاعر اور رودکی کا قریب العہد.

صنایع : حسن طلب .

۵۳ ـ مجیر بیلقانی : خاقانی کا شاگرد و معاصر ، متوفی تقریباً ۵۸۶ ھ

صنایع : صنعت حروف عطل .

۵۴ ـ سیفی نیشاپوری . صنایع : اعنات .

۵۵ ـ امیر محمود قمر : ممکن ہے یہ وہی قمری ہو جس کا ذکر اس فہرست کے نمبر ۱۷ میں ہے . چنانچہ « المعجم » کے ایک نسخے میں جو ذکاء الملک فروغی کے کتبخانے کا ہے قمری لکھا ہے . صنایع : اعنات .

یہ شعرا فارسی شاعری کے ابتدائی دور سے چھٹی صدی ہجری کے آخر تک کے ہیں. ان دونوں کتابوں میں ان شعرا کے کلام سے شواہد اور مثالیں لانا اس کا بین ثبوت ہے کہ یہ شعرا اس زمانہ کے شاعروں میں صنعتوں کے استعمال میں نسبۃً زیادہ نمایاں تھے. ان میں بعض شاعر کچھ صنعتوں سے خاص شغف رکھتے تھے. اسی طرح بعض صنعتوں کا استعمال اور رواج اس عہد میں بالعموم زیادہ تھا. چنانچہ بعض صنعتوں میں قصیدے کے قصیدے لکھے گئے اور کچھ صنعتوں میں پورے پورے رسالے تالیف ہوئے.

رودکی کے حال میں مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ صنعت ترصیع رودکی کے تمام قصیدوں میں پائی جاتی ہے[1]. عنصری کو صنعت حسن تخلص میں کمال حاصل ہے. رشید اس صنعت کے ذیل میں لکھتا ہے[2]: «متنبی در این معنی ید بیضا نمود است و بیشتر تخلصات عنصری نیکویست و او درین معنی پارسیان را جون متنبی ست تازیان را». احمد منشوری کو صنعت تلون سے بڑی دلچسپی تھی چنانچہ اس نے ایک رسالہ «کنزالغرایب» لکھا جس میں سب اشعار صنعت تلون میں ہیں. ایک شعر تیس سے زیادہ اوزان میں ہے[3].

---

(۱) شعر العجم ۱ : ۳۷.

(۲) حدایق السحر : ۳۱ ـ ۳۲

(۳) ایضاً : ۵۵. رشید کے الفاظ یہ ہیں: «احمد منشوری مختصری ساخته است و آنرا خورشیدی شرح کرده نامش کنزالغرایب، جملۂ آن ازین ابیات متلون است» ان الفاظ سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ «کنزالغرایب» کے اشعار احمد منشوری کے کہے ہوئے ہیں یا دوسرے شعرا کے اشعار اس نے جمع کر کے کتاب مرتب کردی. یہ بھی اچھی طرح نہیں معلوم کہ «کنزالغرایب» نام خود منشوری نے رکھا یا اس کے شارح خورشیدی نے. رشید کے ان الفاظ سے دونوں صورتیں ممکن ہیں لیکن ان الفاظ کے سیاق و سباق کا لحاظ کرتے ہوئے ان الفاظ کا زیادہ صحیح ترجمہ یہی ہے کہ منشوری نے ایک رسالہ لکھا ہے اور خورشیدی نے اس کی شرح لکھی ہے اس رسالے کا نام «کنزالغرایب» ہے جو منشوری کا لکھا ہوا ہے شرح کا نام معلوم نہیں کیا رکھا گیا. ممکن ہے کہ شرح کا نام «کنزالغرایب» ہو.

انباری صنعت ایہام بہت استعمال کرتا ہے۔ رشید کی راے اس کے متعلق یہ ہے «انباری را از این صنعت (ایہام) بسیار در افتادی از راہ طبع نہ از راہ علم»[1]۔ ازرقی کو خلاف عقل اور خلاف واقعہ تشبیہیں استعمال کرنے کا بہت شوق ہے۔ صاحب «المعجم» اس بارے میں ازرقی کی نسبت لکھتے ہیں کہ اس کا رجحان اس صنعت کی طرف زیادہ ہے اور اس کے ہاں نیک و بد تشبیہیں بہت ہیں۔ اس کے الفاظ یہ ہیں «ازرقی بدین صنعت مولع تربودہ است و تشبیہات نیک و بد بسیار کردہ»[2]۔ لیکن رشید ازرقی کی اس صنعت کاری سے بہت خفا ہے وہ کہتا ہے کہ ازرقی کے سارے اشعار میں ایسی ہی تشبیہیں ہیں۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: «و در شعرا و ہمہ تشبیہات ازین جنس ست و بکار نیاید»[3]۔

مسعود سعد کے یہاں سجع متوازن اور صنعت کلام الجامع بہت ہیں۔ رشید کی راے میں فارسی شعرا میں صنعت کلام الجامع میں کوئی مسعود سعد کو نہیں پہنچتا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں[4]:

> «الکلام الجامع» این صنعت چناں باشد کہ شاعر ابیات خویش بے حکمت و موعظت و شکایت روزگار نگذارد متنبی را در این باب ید بیضا و طریقتے ز مر آلودہ است و بیشتر اشعار مسعود سلمان کلام جامع است۔ خاصہ آنچ در حبس گفتہ است و ہیچ کس از شعراے عجم درین شیوہ بگرد او نرسند نہ در حسن معانی و نہ در لطف الفاظ۔

لیکن میری راے میں کلام الجامع کوئی صنعت ہی نہیں ہے۔ یہ محض موضوع کلام کی قسم ہے۔

رشید وطواط کے ہاں صنعت سجع متوازن کا استعمال کثرت سے ہوا ہے۔ وہ اس صنعت کے ذیل میں خود اپنے متعلق کہتا ہے[5]:

---

(۱) حدایق السحر: ۵۵ مطبوعہ تہران (۲) المعجم: ۳۴۶
(۳) ایضاً: ۴۲ (۴) حدایق السحر: ۸۱، ۸۲
(۵) ایضاً: ۱۵

«و ازین معنی (سجع متوازن) در شعر خواجه مسعود سعد و شعر من بسیار یافته شود»

صنعت ذوالقافیتین رشید کے ہاں بکثرت ہے، خود لکھتا ہے:

«و مرا چند قصیده است کی در همه این صنعت نگاه داشته».[۱]

رشید کو صنعت تصحیف سے اتنی دلچسپی تھی کہ اس نے اس صنعت میں ایک رسالہ تالیف کیا ہے اس میں نظم و نثر دونوں ہے اور سب رشید ہی کی ہے اور سب صنعت تصحیف میں ہیں[۲].

صنعت سوال و جواب پسند کی جاتی تھی اور قصیدے کے قصیدے اول سے آخر تک اسی صنعت میں کہے جاتے تھے[۳]. صنعت تقسیم میں پورے پورے قصیدے لکھے جاتے تھے[۴]. حسن تعلیل کی کثرت استعمال کے متعلق رشید لکھتا ہے:

«این اسلوب سخت مستعمل است و در تازی و پارسی بسیار ست»[۵].

مراعاۃ النظیر کے متعلق رشید لکھتا ہے:

«و کم شعر بود در عرب و عجم کی ازین صنعت خالی بود»[۶].

ردیف کو رشید نے صنعت میں شمار کیا ہے اس کے استعمال کے متعلق لکھتا ہے:

«عرب را ردیف نیست مگر محدثان که بتکلف گویند... و بیشتر اشعار عجم مردف است»[۷].

عنصری، صنعت توشیح کی تعریف کرتا ہے اور اس کی قسم تشجیر پسند کی جاتی تھی. صنعت تصحیف اور صنعت تلون کی مقبولیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس عہد میں خاص ان صنعتوں پر تصنیف و تالیف کا کام ہوا جس کا ذکر اوپر ہوچکا ہے.

---

(۱) حدایق السحر: ۵۸
(۲) حدایق السحر: ۶۹
(۳) ایضاً: ۵۹
(۴) ایضاً: ۷۶
(۵) ایضاً: ۸۵
(۶) ایضاً: ۳۵
(۷) ایضاً: ۷۹

صنعت ترصیع رودکی کے تمام قصیدوں میں پائی جاتی ہے اور چھٹی صدی ہجری تک تمام شعرا کا یہ عام انداز رہا۔[1] خلاف عقل اور خلاف واقعہ تشبیہیں بہت پسند کی جاتی تھیں۔ اوپر ازرقی کی نسبت لکھا جاچکا ہے کہ اس کے تمام اشعار میں یہ معیوب صنعت ہے۔ لیکن ازرقی ہی پر موقوف نہیں بلکہ بہت سے شاعر ایسی تشبیہیں استعمال کرتے تھے۔ رشید لکھتا ہے:

«والبته نیکو و پسندیده نیست این که جماعتی از شعرا کرده اند و میکنند چیزے را تشبیه کردن بچیزے که در خیال و وهم موجود نباشد و نه در اعیان چنانک انگشت افروخته را به دریای مشکین که موج او زرین باشد تشبیه کنند و هرگز در اعیان نه دریای مشکین موجود ست و نه موج زرین»[2].

فارسی میں صنعتوں کی اسی کثرت استعمال کا نتیجہ تھا کہ ان ناموں کے لیے جو عربی اصطلاحات پہلے سے موضوع و مستعمل تھیں۔ اُن میں بعض کی جگہ فارسی والے دوسری مصطلحات بھی وضع کرنے لگے تھے۔ چنانچہ رشید، رد العجز علی الصدر کے متعلق لکھتا ہے کہ «این را شعراء پارسی مطابق خوانند و مصدر نیز خوانند»[3]۔ صنعت لغز کے متعلق لکھتا ہے۔ «عجم این را چیستان خوانند»[4]۔

بعض صنعتوں کے استعمال میں فارسی والوں نے عربی والوں سے الگ طریقہ بھی اختیار کیا جو گویا اہل فارسی کی ایجاد ہے۔ مثلاً سوال و جواب مسمط اور تقسیم۔ سوال و جواب کی نسبت رشید لکھتا ہے:

«و پارسیان این را به ترتیب آرند و قصیدهٔ از سرتا پایان بریک نسق گویند»[5]

مسمط کی نسبت لکھتا ہے:

«و پارسیان مسمط بنوعی دیگر نیز گویند»

---

(۱) شعر العجم ۱ : ۳۷ (۲) حدایق السحر : ۴۲
(۳) حدایق السحر : ۱۸ (٤) ایضاً : ۷۰
(٥) المعجم : ٤۲۷

پھر اس نوع دیگر کی تصریح کی ہے[1]. تقسیم کی نسبت لکھتا ہے:

« شعراء پارسی تقسیم چنیں کنند کی تا آخر قصیدہ آن صنعت تقسیم محفوظ بود »[2]

چھٹی صدی ہجری تک صنعت پسندی شباب پر پہنچ چکی تھی. مولانا شبلی « شعر العجم » میں اس عہد کی نسبت لکھتے ہیں: « لفظی صناعیاں کمال کے درجہ کو پہنچ گئیں. عبدالواسع جبلی اور رشید الدین وطواط نے الفاظ پر اس قدر قابو پیدا کرلیا کہ جس نوع، جس ترکیب جس انداز کے الفاظ چاہتے ہیں ان کا انبار لگادیتے ہیں. قصیدے کے قصیدے ہیں جن میں تمام الفاظ ایک دوسرے کے متضاد ہیں جس کو اصطلاح میں صنعت طباق کہتے ہیں بعض قصیدوں میں التزام کرلیا ہے کہ الف کا حرف جو سب سے عام حرف ہے نہ آنے پائے.

اکثر قصیدوں میں یہ بھی التزام ہے ہر مصرع میں پانچ پانچ چھ چھ الفاظ ہیں اور پہلے مصرع میں جس قدر الفاظ آئے ہیں دوسرے مصرع کے تمام الفاظ بھی انہیں الفاظ کے ہموزن بلکہ ہم قافیہ ہیں. عبدالواسع جبلی نے مسجع کو نو قافیوں تک پہنچایا، مثلاً یہ مصرع:

« یا صاحب الشی الحذر زاں سروقد سیمبر، کز عشق او گشتم سمر، تشنہ لب و خستہ جگر، بر کندہ جان افگندہ سر، با کام خشک و چشم تر، کردہ ز غم زیر و زبر، دنیا و دین و جان و تن »[3]

رشید وطواط کی عام صنعت پسندی کے متعلق رضا زادہ شفق لکھتے ہیں:

« اس کے دیوان میں زیادہ تر قصیدے ہیں. ان میں سنجیدہ اور رواں اشعار زیادہ ہیں لیکن ان میں ایسے شعر بھی پائے جاتے ہیں جو پرتکلف اور پرتصنع ہیں. ان اشعار کے لکھنے کا مقصد غالباً یہ تھا کہ صنایع لفظی کو پیش کیا جائے »[4].

---

(۱) المعجم : ۶۳ (۲) المعجم : ۷۶

(۳) شعر العجم ۱ : ۲۱۵

(۴) تاریخ ادبیات ایران (اردو ترجمہ از مبارزالدین رفعت) ص ۲۳۲

دولت شاہ رشید کے دیوان کے متعلق لکھتا ہے :

«اکثر آن مصنوع و مرصع و ذوقافیتین و غیر ذلک قصیدۂ گفته که تمامی آن مرصع و بعضی ابیات آن مرصع مع التجنیس است و دعوی کرده پیش از من هیچ آفریده قصیده ای نگفته است که تمامی آن مرصع بوده باشد خواه بعربی و خواه بفارسی» .

ساتویں صدی ہجری سے فارسی شاعری میں صنعتوں کے استعمال نے اور زیادہ زور پکڑا . ساتوین اور آٹھویں صدی میں یہ زور انتہا کو پہنچ گیا شعر طبعیت کی مدد سے کم اور علم و ہنر کے سہارے سے زیادہ کہا جاتا تھا ان دو صدیوں میں شاعروں کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہوا جس نے شاعری میں سب چیزوں سے زیادہ صنعتوں اور خصوصاً لفظی صنعتوں کے استعمال کی طرف توجہ کی اور قصیدے کے قصیدے کہے جو صنعتوں سے بھرے ہوئے ہیں . ان قصیدوں کا نام ہی قصاید مصنوع رکھا گیا . شعرا نے یہ قصیدے بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے لکھے ہیں، مگر ان کی اس قسم کی شاعری بڑی حد تک بے کیف اور مصنوعی معلوم ہوتی ہے اس عہد کے مشہور شاعر جنھوں نے صنعت‌گری کی طرف بڑی شدت سے توجہ کی یہ ہیں[1] .

۱- سید قوام الدین حسین بن صدرالدین علی شروانی متخلص بہ ذوالفقار : یہ ساتویں صدی ہجری کے نصف اول کے شعرا میں سے ہیں ان کا ایک قصیدۂ مصنوع ہے جس کا نام « مفاتیح الکلام فی مدایح الکرام» ہے یہ قصیدہ شروان کے ایک وزیر صدر سعید الماستری کی مدح میں کہا ہے .

۲- شرف الدین فضل اللہ الحسینی القزوینی (م تقریباً ۷۴۰ ھ) مشہور تاریخ «المعجم فی آثار ملوک العجم» کا مصنف . اس کے متعدد قصاید مصنوع ہیں .

۳- بدرجاجرمی : یہ ساتویں صدی ہجری کے نصف دوم کے شعرا میں سے ہے . یہ شاعر خواجہ بہاء الدین جوینی (متوفی ۶۸۷ ھ) اور اس کے باپ صاحب دیوان (متوفی ۶۸۳ ھ) کے شعرا میں سے ہے . اس نے

(۱) مقدمۂ حدایق السحر : ۶۵ ، ۶۶

خواجه بہاءالدین محمد کی مدح میں بہت سے قصاید مصنوع کہے ہیں جنہیں مختلف شکلوں سے پڑھا جاسکتا ہے ان میں سے اکثر قصاید میں صنعت توشیح، صنعت تکرار اور متعدد قافیوں کا التزام کیا گیا ہے۔

٤۔ خواجه سلمان ساوجی: (۷۰۹ھ - ۷۷۸ھ) ان کا ایک قصیدہ مصنوعه ہے جس کا نام صرح ممرد ہے۔ یہ سید ذوالفقار شروانی مذکورالصدر کے قصیدہ کی تقلید میں لکھا گیا ہے۔

٥ - اهلی شیرازی (متوفی ۹٤۲ھ) اس کا ایک قصیدہ مخزن المعانی ہے جو سلمان ساوجی کے تتبع میں لکھا گیا ہے اسے شیراز سے ہرات کو امیر علی شیر نوائی کی خدمت میں بھیجا ہے۔

عباس اقبال نے اس فہرست میں دو شاعروں کے نام اور دیئے ہیں فخرالدین قوامی مطرزی گنجوی اور شمس فخر اصفہانی۔ آخرالذکر، آٹھویں صدی ہجری کے وسط کا شاعر ہے «فرہنگ معیار جمالی» کا مؤلف اور قصیدۂ «مخزن البحور» کا مصنف ہے۔ میں نے فخرالدین قوامی مطرزی کو اس فہرست میں اس لیے نہیں رکھا کہ وہ چھٹی صدی ہجری کا شاعر ہے۔ اوپر جہاں چھٹی صدی ہجری تک کے شعرا کی فہرست دی گئی ہے اس میں اس کا نام موجود ہے شمس فخری کو میں نے اس لیے اس فہرست میں شامل نہیں کیا کہ ان کا جو قصیدہ یعنی «مخزن البحور» اقبال عباس نے مثال میں پیش کیا ہے وہ فن بدیع سے متعلق نہیں بلکہ فن عروض سے ہے جیسا نام سے ظاہر ہے شرف الدین فضل اللہ الحسینی قزوینی کے ذکر میں بھی مقدمہ نگار نے اس کے ایک قصیدہ کا نام لیا ہے جو «نزہة الابصار فی معرفة بحور الاشعار» ہے یہ قصیدہ بھی جیسا نام سے ظاہر ہے فن عروض سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ فن بدیع سے۔ اس لیے میں نے اس شاعر کے ذکر میں اس کے اس قصیدہ کا نام حذف کردیا ہے۔

فارسی شاعری میں علم بدیع کا اتنی لمبی مدت اور اتنا زیادہ دخل رہنے کا یہ نتیجہ قدرتی طور پر ہوا کہ فارسی شاعری کے اسالیب اور روایات و خصوصیات میں علم البدیع کو ایک مستقل جگہ حاصل ہوگئی۔ بعد میں

صنعت گری کے رجحان میں مدوجزر ہوتا رہا خصوصاً قصیدہ کے خاتمہ اور غزل کے ارتقا سے شاعری پر علم بدیع کے اثر کو بہت نقصان پہنچا یا کم سے کم یہ کہ اس کی رفتار میں وہ تیزی اور اس کے اثر میں وہ ہمہ گیری نہ رہی دیدہ ور اہل کمال کو اس کی کثرت استعمال میں بےکمالی کے آثار دکھائی دینے لگے۔ لیکن علم بدیع نے کلیۃً فارسی شاعری کا پیچھا کبھی نہیں چھوڑا۔ آج بھی جب صنایع کی جنس بازار شاعری میں نگاہ کم سے دیکھی جاتی ہے مشکل سے کوئی شاعر ملیگا جس کے ہاں کچھ نہ کچھ صنعتیں نہ مل جائیں۔ اس کو خواہ اس کا قصد کہیے خواہ اس زبان کی فطرت، اصل میں سب صنعتیں بری نہیں ہیں نہ خود نفس صنعت بری ہے۔ بعض صنعتیں خصوصاً لفظی قابل تنسیخ ہیں نیز صنایع کی کثرت استعمال بری ہے خود فن بدیع ایک کارآمد فن ہے اگر اس کی تنقیح ہوجائے۔ بہت سی صنعتیں کام کی ہیں۔ اور قدرتی ہیں اگر ان کو صحیح موقع سے اور اعتدال کے ساتھ استعمال کیا جائے تو بیشک وہ کہیں حسن معانی اور کہیں حسن الفاظ میں بیش قرار اضافہ کرتی ہیں۔

بعض خصوصیات جن میں یہ صلاحیت ہو کہ وہ نسبۃً باہم مربوط معلوم ہوتی ہوں اور ان کو مرتب کرکے کسی ایک اصل کی فروع یا ایک کل کے اجزا ثابت کیا جاسکے نیز ان کے اثرات و نتایج باہم مشابہ ہوں۔ جب مدت تک ان کا عمل جاری رہتا ہے تو رفتہ رفتہ لوگوں کا شعور ان کی نسبت بڑھتا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی قدرتی طور پر یہ خیال آنے لگتا ہے کہ ان کو مرتب کرکے ان کی تعریف و تعین کی جائے اور ان کے اس وقت تک کے عمل کو سامنے رکھکر ان کے اصول و ضوابط مقرر کیے جائیں۔ اس وقت یہ بھی قدرتی ہے کہ اگر کوئی نمونہ اس فن کی تشکیل کا پہلے سے موجود ہو تو اس سے بھی مدد لی جاتی ہے۔

جیسا اوپر کہا گیا ہے عربی میں علم بدیع کی تالیف و تدوین ہوچکی تھی فارسی شاعری میں علم بدیع کے استعمال کی رسم ابتدا ہی سے برابر

ترقی کررہی تھی لہذا فارسی میں علم بدیع کی تالیف و تدوین کی طرف بھی اہل علم کا خیال گیا۔ اور انھوں نے اس کی تالیف و تدوین میں عربی سے خاص طور پر مدد لی۔ فارسی میں علم بدیع کے ممتاز اور قابل ذکر مصنفین اور ان کی کتابیں عہد بعہد درج ذیل ہیں۔

عمر الرادویانی:

فارسی میں علم بدیع پر سب سے پہلا مصنف جو اب تک دریافت ہوا ہے عمرالرادویانی ہے اس کی کتاب کا نام «ترجمان البلاغۃ» ہے جو اب تک کی تحقیقات کے مطابق سب سے پہلی کتاب ہے جو فارسی زبان میں اس فن پر لکھی گئی۔

«ترجمان البلاغۃ» ابھی حال میں پروفیسر احمد آتش کے اہتمام سے ترکیہ سے چھپ کر شائع ہوئی ہے۔ اس کی اشاعت سے فرخی کی طرف اس کی نسبت کی غلطی ثابت ہوگئی ہے یہ کتاب فی الواقع فرخی کی نہیں بلکہ عمر الراد و یانی کی تصنیف ہے۔ موجودہ ایڈیشن ایک قدیم اور اچھے قلمی نسخے پر مبنی ہے جو ۵۰۷ ھ کا لکھا ہوا ہے۔ اس نسخے کے ملنے اور اشاعت سے پہلے یہ کتاب ناپید تھی۔ صرف بعض کتابوں میں اس کا نام ملتا تھا[1]۔

جب تک یہ کتاب احمد آتش نے طبع نہیں کرائی اس وقت تک علم بدیع کی ان کتابوں میں جو موجود ہیں قدامت کے لحاظ سے پہلی کتاب «حدایق السحر» سمجھی جاتی تھی۔ لیکن اب موجودہ کتابوں میں سب سے قدیم کتاب اس موضوع پر عمرالرادویانی کی یہی کتاب «ترجمان البلاغۃ» ہے۔

رشیدی سمرقندی:

ابو محمد عبداللہ بن محمدالرشیدی السمرقندی: فارسی کا مشہور شاعر ہے یہ رشید وطواط کا معاصر تھا۔ اس کی کتاب کا نام «زینب نامہ» یا «زینت نامہ» ہے تذکرۂ «لباب الالباب» اور «کشف الظنون» میں اس کتاب کا ذکر ملتا ہے۔ ان دونوں نے یہ کتاب رشیدی سے منسوب کی ہے۔

---

(۱) مقدمۂ المعجم از مدرس رضوی (طبع تہران)

انہیں دونوں کتابوں کے حوالے سے قزوینی اپنے «مقدمہ المعجم» میں لکھتے ہیں:

«ابو محمد عبدالله بن محمد الرشیدی السمرقندی شاعر معروف معاصر سلطان ملک شاه سلجوقی مؤلف کتاب زینت نامه در علم شعر که نور الدین محمد عوفی در تذکرهٔ لباب الالباب و حاجی خلیفه بدونسبت می دهند» (لباب الالباب طبع پرفسور برون جلد ۲ ص ۱۷۶ و کشف الظنون باب الزا)[1]

اس کتاب کے نام کے متعلق مدرس رضوی نے مقدمۂ «المعجم» میں قزوینی سے اختلاف کیا ہے قزوینی نے اس کا نام «زینت نامه» نقل کیا ہے. مدرس رضوی کی رائے میں اس کا نام «زینت نامه» کی بجائے «زینب نامه» زیادہ صحیح ہے. ان کی رائے مصنف «چہار مقاله» اور ڈاکٹر محمد معین کے قیاس پر مبنی ہے. مدرس رضوی لکھتے ہیں:

«زینت نامه: در چهار مقالهٔ عروضی این کلمه «زینت نامه» است و فاضل محترم آقای دکتر محمد معین استاد دانشگاه در یادداشتهای که راجع به تصحیحات کتاب المعجم فراهم کرده و لطفاً آنها را برای استفاده باین بنده مرحمت نموده نوشته اند «شاید این صورت به صحت نزدیک تر باشد چه ممدوح ابو محمد عبد الله بن محمد الرشیدی السمرقندی ستی زینب زوجهٔ خضر خان از ملوک خاقانیان بوده است و بدین مناسبت نام آنرا (زینب نامه) نامیده است» (رجوع شود به چهار مقالهٔ نظامی عروضی چاپ آقای دکتر محمد معین ص ۷۴)[2]

ڈاکٹر محمد معین کا یہ خیال قرین قیاس ہے. رشیدی کو خضر خاں کے دربار میں بڑا رسوخ حاصل تھا اور وہ خضر خاں کے سارے حرم کا مقرب تھا. ستی زینب خاص طور پر اس کی ممدوحہ تھی. نظامی عروضی «چہار مقاله» میں لکھتا ہے.

---

(۱) مقدمۂ المعجم: ب

(۲) ایضاً: ۴۱۔۴۲

« ستی زینب ممدوحۂ او بود همگی حرم خضر خان در فرمان او بودند بنزدیک بادشاہ قربتی تمام داشت ، رشیدیؒ را او بستودی و تقریر فضل او کردی تاکار رشیدی بالاگرفت و سید الشعرائی یافت و بادشاہ را در او اعتقادے پدید آمد »[1]

جس شخص کا بادشاہ اس قدر احترام کرتا ہو اور جس کو محذرات شاہی کی مدح کی بالعموم اجازت ہو نیز جس پر بادشاہ بیگم کی نظر عنایت ہو اس کی کتاب کا نام اگر بادشاہ بیگم کے نام سے مشابہ ہو تو قیاس یہی بہتر سمجھتا ہے کہ وہ نام بادشاہ بیگم ہی کا سمجھا جائے یعنی رشیدی کی کتاب کا نام « زینت نامہ » کی بجائے « زینب نامہ » ہی زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے ، اگرچہ کوئی قول فیصل ایسا ہمارے پاس نہیں ہے جس کی بنا پر ہم حتماً یہ کہہ سکیں کہ اس کی کتاب کا نام « زینت نامہ » غلط اور « زینب نامہ » صحیح ہے . اگر ستی زینب کی نسبت سے قطع نظر کرلی جائے اور دوسرے شواہد زینت کی تائید میں زیادہ مضبوط مل جائیں تو « زینت نامہ » بھی اس کتاب کا نام ہوسکتا ہے . اس مناسبت سے کہ اس میں وہ اصول بتائے گیے ہیں جن سے کلام کی زینت بڑھتی ہے .

اس کتاب کی نسبت ہمیں کچھ نہیں معلوم کہ یہ کتنے صفحات پر مشتمل ہے . اس کی ترتیب مضامین کیا ہے اس کے موضوع کے متعلق زیادہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ کن کن مضامین پر مشتمل ہے . قزوینی نے اس کا موضوع علم شعر لکھا ہے مگر یہ بہت وسیع موضوع ہے . رشید وطواط علم شعر کو عروض ، قافیہ اور محاسن و معایب نظم پر مشتمل بتاتا ہے چنانچہ « حدایق السحر » کے دیباچے میں کہتا ہے[2] « کتابی خواہم ساخت محیط بجمیع انواع علم شعر از عروض و القاب و قوافی و محاسن و معایب نظم »

اس کے قریب پچاس سال کے بعد یہی اصطلاح علم شعر کی صاحب « المعجم » نے استعمال کی ہے . اس نے اسے وطواط سے مختصر معنوں

---

(۱) چہار مقالہ : ٦٩ طبع لاہور (۲) حدایق السحر : ۲

میں استعمال کیا ہے «المعجم» کے دیباچہ اور اس کی ترتیب مضامین سے پتا چلتا ہے کہ صاحب «المعجم» علم شعر اور نقد شعر کو باہم مرادف کے طور پر استعمال کرتا ہے اور علم شعر (نقد شعر) سے عروض و قافیہ کو خارج کردیتا ہے۔ وہ علم شعر (نقد شعر) کو بالخصوص علم بدیع (صنایع) پر اور اس کے علاوہ عام محاسن و معایب کلام، لفظی اور معنوی غلطیوں، سرقات شعری وغیرہ متفرق مضامین پر مشتمل بتاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ علم شعر کی اصطلاح اس زمانے میں دو معنوں میں مستعمل ہوتی تھی ایک وسیع معنوں میں جس میں عروض و قافیہ، علم بدیع، محاسن و معایب کلام، اور شعر سے تعلق رکھنے والے دوسرے مباحث شامل تھے۔ دوسرے مختصر معنوں میں۔ ان معنوں میں عروض وقافیہ کے علوم شامل نہیں تھے ان کے سوا علم بدیع اور دوسرے مباحث شامل تھے۔ دونوں معنوں میں علم بدیع مشترک تھا لہذا قیاس یہ ہے کہ رشیدی سمرقندی کی اس کتاب کا موضوع علم بدیع ضرور ہوگا اور ممکن یہ بھی ہے کہ علم بدیع کے علاوہ عروض و قافیہ اور دوسرے شعری مباحث بھی یا اُن میں سے بعض شامل ہوں۔

* *
*

مرآت المسائل

شیخ فرید برہان پوری*

خاندیش کے حنفی المسلک فاروقی بادشاہوں کا دارالخلافہ برہان پور ۱۰۰۹ھ - ۱۶۰۱ء کے بعد مغل سلطنت کا دکن میں مرکز قرار پایا۔ یہاں سے مغل سلاطین آہستہ آہستہ تمام دکن کو زیرنگیں کرتے چلے گئے اس مرکز کو عظیم الشان مغلیہ سلطنت کے دو جغرافیائی منطقوں، دکن اور شمالی ہندستان کا نقطۂ اتصال کہنا چاہیے۔ اس طرح ثقافتی طور پر یہ مرکز دونوں منطقوں کے سیاسی اور تہذیبی رجحانات کا سنگم بھی بن گیا۔

زیر تبصرہ فقہی تالیف «مرآۃ المسائل» کے فاضل مؤلف عزت اللہ خاں نبیرۂ شیخ باجن (المتوفی ۹۱۲ھ) کا مولد و مسکن یہی شہر ہے جس کے متعلق آزاد بلگرامی نے لکھا تھا:

زہی مقام مقدس کہ اولیاء خیز است
کند سپہر طواف فضائے برہان پور

عزت اللہ خاں کا تعلق عہد عالمگیری سے ہے اور عہد عالمگیری اکبری دور کے الحادی میلانات اور اسلامی تہذیب کی اس کشمکش کا نتیجہ ہے جس میں بالآخر اسلامی تہذیب غالب آئی اور اس کے نتیجے میں ایک اجتہادی دور شروع ہوا۔

فقہ کی تدوین و ترتیب کے تاریخی ارتقاء کی تفصیل کی یہاں گنجایش نہیں۔ صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ بڑے بڑے صوفیاء، علماء، صلحاء اور فقراء کے واسطوں سے اسلام ہندستانی عوام کے قلوب واذہان میں حنفی صورت میں آیا۔ امام ابو حنیفہ کے شاگردوں نے ان کے مسلک کو کچھ اس طرح سے ہمہ گیر بنا دیا تھا کہ دلی پہنچنے تک جس قدر بھی تبدیلیاں

(*) شیخ فرید برہان پوری، جبل پور۔

پیش آئیں اور جتنے بھی تمدنی اختلافات کا سامنا ہوا یہ ان سب کے لیے کافی تھا۔ قضاۃ کے مرکز دلی سے اجتہاد کا علم دو مرتبہ بلند ہوا۔ پہلے تغلقوں کے عہد میں جبکہ «فتاویٰ تاتارخانیہ» تیار ہوا۔ امیر کبیر تاتار خاں سلطان محمد تغلق کے اراکین سلطنت میں سے تھا۔ بڑا سخی، عادل، عالم اور بہادر تھا۔ اس کے ایما پر مولانا عالم بن علاء اندر پتی دھلوی (م ۷۸۶ ھ) نے «فتاویٰ تاتارخانیہ» لکھا جس کا اصلی نام «زادالسفر» ہے اس کا سال تصنیف ۷۷۴ ھ ہے۔ دوسریٰ بار اورنگ زیب عالمگیر کے زمانہ میں خود شہنشاہ نے «فتاویٰ عالمگیری» مدون کرایا اور تمام قلمرو میں اس پر عمل واجب قرار دیا۔

اورنگ زیب عالمگیر کی فقہ سے بڑھی ہوئی دلچسپی اور پھر شاہ ولی اللہ جیسے کثیر التصانیف، جامع الکمالات مجتہد، نکتہ داں مفسر اور وسیع النظر فقیہ، مستند مؤرخ اور سیرت نگار کے فقہی اجتہادات نے ہر طرف فقہ کی اہمیت کا احساس عام کردیا۔

اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں ایک اجتہادی شان کے ساتھ قرآن اور حدیث کی روشنی میں ائمۂ مجتہدین کے اجتہادات کو سامنے رکھ کر «فتاویٰ عالمگیری» کی تدوین ہوئی۔

ان حالات نے شیخ باجن کے فقر و تصوف پر قانع خاندان سے عزت خاں جیسا فاضل عالم اور جید فقیہ پیدا کیا۔ جس نے اورنگ زیب عالمگیر کے

(۱) بابر کے عہد میں نورالدین بن قطب الدین بن احمد بن زین الدین خوافی نے اس کی فرمائش پر «فتاویٰ بابری» تصنیف کی تھی یہ نادر و ممتاز تصنیف پانچ کتاب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ اس میں مستند کتابوں سے مدد لی گئی ہے اور ان کو اشارات کے ذریعہ ظاہر کیا گیا ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مولوی سید احکام اللہ صاحب بخاری پیش امام شاہی جامع مسجد (برہان پور) کے کتب خانے میں دیگر قلمی نوادر کے ساتھ محفوظ ہے۔ راقم نے معارف (اعظم گڑھ) سنہ ۱۹۴۸م میں اس پر ایک مختصر مضمون شائع کرایا ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانۂ خدا بخش بانکی پور میں بھی موجود ہے۔

پیدا کردہ تجدیدی عمل سے متاثر ہوکر خشک فقہی مسائل کے لیے اپنے کو وقف کردیا اور «مرآۃالمسائل» جیسی مبسوط کتاب تالیف کی۔

عزت خاں کے جد امجد حضرت شاہ بہاء الدین باجن[1] آخری قرن نہم کے بزرگ ہیں «خزانۂ رحمت» ان کی یادگار ہے[2]۔ ان کے صاحبزادے کا نام عبدالحکیم تھا۔ «گلزار ابرار»[3] پر اور «ثمراۃ الحیات»[4] کے چند ثمروں میں عبدالحکیم کے صاحب زادے شیخ فرید کا ذکر ملتا ہے۔ صاحب تذکرۂ اولیاے دکن نے «انوارالاخبار» اور «مشکوٰۃ النبوۃ» کے حوالے سے شاہ باجن کی اولاد میں سے ایک صاحب تصنیف فرد شاہ اسد اللہ کا ذکرکیا ہے۔ ان کے علاوہ ان کی اولاد کے متعلق زیادہ حالات معلوم نہ ہوسکے۔

---

(۱) انکا بہاءالدین نام اور باجن تخلص تھا۔ وہ سنہ ۷۹۰ھ گجرات میں پیدا ہوئے۔ اپنے دور کے جید عالم اور بلند پایہ بزرگ تھے۔ علم و فضل اور زھد و تقوی میں ان کا یہ مرتبہ تھا کہ حضرت عبدالحق محدث دھلوی کے استاد علی متقی برھان پوری کو ان کی شاگردی کا شرف و فخر حاصل تھا۔ علی متقی آٹھ سال کی عمر میں ان کے حلقۂ ارادت میں شریک کردیے گئے تھے۔

باجن، دکن، عرب، عجم اور سیلون وغیرہ کی سیاحت کے بعد خاندیش تشریف لائے۔ پہلے خانہ پور (توابع برھانپور) میں قیام کیا پھر برھان پور آئے۔ سلاطین فاروقیہ اُن کے معتقد تھے انہوں نے سنہ ۹۱۲ھ میں انتقال کیا وہ ھندی اور فارسی میں شعر کہتے تھے۔ باجن تخلص تھا ان کی تصنیف «خزانۂ رحمت» شاہ باجن کی قلمی سات خزانوں پر مشتمل ہے۔ اس میں شاہ باجن کے مرشد رحمت اللہ کے حالات ان کے خلفاء کا ذکر اور توحید و معارف کے اسرار و رموز کا بیان ہے۔

(۲) اس کتاب کے تین قلمی نسخوں کا راقم کو علم ہے (ا) ناقص‌الاخر نسخہ مملوکہ مولوی سید احکام اللہ صاحب بخاری پیش امام جامع مسجد برھان پور (ب) زشت خط، مکمل نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاھور۔ (ج) نا مکمل نسخہ مملوکہ سید محمد مطیع اللہ صاحب راشد برھانپوری (مرحوم) کراچی۔

(۳) گلزار ابرار قلمی ورق ۳۹۶

(٤) عاقل خاں رازی: ثمرات الحیات قلمی

عزت خاں اپنے آپ کو شاہ باجن کا نبیرہ بتلاتے ہیں۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ شاہ صاحب کا نام بہاءالدین ان کے صاحبزادے کا نام عبد الحکیم اور «مرآۃ المسائل» کے فاضل مؤلف کا نام عزت خاں ہے۔ اس خان کے سابقے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ غالباً ان کا خطاب ہے ورنہ ان بزرگوں کے نام کے ساتھ بھی لفظ خان بطور سابقے یا لاحقے کے منسلک ہوتا۔

عہد عالم گیری میں اکثر علماء کو ایسے خطابات دیے گئے جو لفظ «خان» پر منتہی ہوتے ہیں[1]۔ بعض اوقات نام کی بہ نسبت خطابات ایسے مشہور ہوجاتے ہیں کہ نام گم نام ہوکر رہ جاتا ہے۔

عزت خاں نے خود کو شاہ باجنؒ کا نبیرہ لکھا ہے۔ شاہ باجنؒ کا سال وفات ۹۱۲ ھ ہے[2]۔ اور «مرآۃ المسائل» کا سال تالیف ۱۱۳۷ ھ کے قریب ہے۔ شاہ باجن اور عزت خاں کے درمیان لگ بھگ دو سو برس کا بُعد زمانی ہے۔ دو صدیوں کے عرصہ میں انسان کی اگر چار نہیں تو دو پشتیں تو ضرور ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ عزت خاں شاہ باجن کے پوتے نہیں بلکہ پرپوتے ہیں۔ چونکہ فارسی میں اُردو کی طرح یہ اصطلاح نہیں ہے اس لیے صرف نبیرہ لکھ دیا جاتا ہے اور اسی وجہ سے لوگوں کو غلط فہمی ہوجاتی ہے۔

عزت خاں نے محمد شاہی عہد بھی دیکھا ہے۔ لہذا یہ بُعد زمانی اور بھی طویل ہوجاتا ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ ان کو حضرت شاہ موصوف کی چوتھی پشت میں جگہ دی جائے۔

---

(۱) شیخ محب اللہ بہاری کا خطاب «فاضل خاں» شیخ نظام برہان پوری کا خطاب «مقرب خاں» اور میر عسکری کا خطاب «عاقل خاں» تھا۔ بزم تیموریہ ص : ۲۳۹، ۲۵۲، ۲۶۸

(۲) شاہ بازار برہان پور میں حضرت شاہ باجن کا مقبرہ زیارت گاہ خاص و عام ہے۔ مقبرہ سنگی حجروں کی ایک وسیع خانقاہ میں ہے۔ احاطے میں مغربی رخ پر سہ دری عالیشان مسجد ہے جسے تاج بن کیلا نے سنہ ۸۷۷ ھ میں تعمیر کرایا تھا۔ سادگی اور استحکام اس مسجد کی ممتاز خصوصیات ہیں۔

عزت خاں کے بارے میں ہماری معلومات محدود ہیں اس کے کئی اسباب ہیں ایک تو یہ کہ وہ اکابر علماء اور فقہاء میں سے نہ ہونگے یعنی شیخ عبدالحق محدث دہلوی یا حضرت شاہ ولی اللہ یا محب اللہ بہاری کے مانند بلند پایہ نہ ہونگے ان کی شہرت مقامی رنگ لیے ہوئے ہوگی۔ یعنی وہ برہان پور اور خاندیش کے چند دیگر علاقوں میں مشہور ہونگے اور ہندگیر شہرت ان کو حاصل نہ ہوگی یا یہ بھی ممکن ہے کہ کسی تذکرے میں ان کا ذکر ہوا ہو اور وہ راقم کے علم میں نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے جد اعلیٰ کی فرع ہیں جن کی شہرت، عظمت اور کرامات اُس دور میں تو کیا آج تک مسلم اور معروف ہیں اس لیے یہ بھی خیال کیا جا سکتا ہے کہ حضرت شاہ باجن کی شہرت اور عظمت نے ان کی فضیلت اور بزرگی کو گہنا دیا ہوگا۔ یا یہ کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شہرت اور عظمت جو کچھ اُس زمانے میں ہوگی۔ ان کے علم و فضل کے علاوہ زیادہ تر اس وجہ سے بھی ہوگی کہ وہ حضرت شیخ باجن کی اولاد میں سے ہیں۔

چنانچہ «مرآۃ المسائل» کے دیباچہ کے اس فقرے «این عاصی نبیرۂ شیخ باجن» سے ظاہر ہے کہ مؤلف نے جہاں اپنا ذکر کیا ہے، وہاں اپنے والد بزرگوار کا نام لکھنے کے بجائے اپنے جد امجد کا نام لکھا ہے۔

اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے دادا اور والد بھی زیادہ مشہور نہ تھے۔ حضرت شاہ باجن اور ان کے فرزند عبدالحکیم کے بعد اگر کسی کو اس خاندان میں شہرت اور عظمت حاصل ہوئی تو وہ عزت خاں ہیں۔ درمیانی کڑیوں کے بزرگ غالباً سیدھے سادے ہوں گے اور حضرت شاہ باجن کے ورثۂ تصوف کو سنبھالے ہوئے صبر و قناعت کی خاموش زندگی بسر کررہے ہوں گے۔

عالم گیر کی اجتہادی کوشش یعنی «فتاویٰ عالم گیری» کے بعد

(۱) برہان پور کے ایک محدث محمد صدیق زبیری کی ایک تصنیف فقہ پر بھی ملتی ہے جس کا ایک قلمی نسخہ ادارۂ ادبیات اردو حیدرآباد (دکن) میں محفوظ ہے۔

تقلیدی رنگ میں فقہ کی کئی مبسوط کتابیں تالیف ہوئیں[1]. اس سلسلے کی مشہور تالیف « منہیات محمد شاہی» ہے جو محمد شاہ کے حکم سے لکھی گئی.

اس تالیف سے متاثر ہوکر عزت خاں نے « منہیات محمد شاہی» اور فقہ کی دوسری کتابیں سامنے رکھکر « مرآۃ المسائل » جیسی مبسوط کتاب تالیف کی چنانچہ وہ اس کتاب کے دیباچے میں لکھتے ہیں :

« بسم اللہ الرحمن الرحیم . الحمد للہ الذی علم أبانا آدم أسماء الأشیاء کلّہا و خصص من بین الأنواع بمعرفۃ العلوم جلہا و الصلوٰۃ علیٰ أفضل المخلوقات محمد المصطفی و آلہ اصحابہ المخصصین بالصدق و الصفاء ...»

قبل از[ین] سنہ الف و مائۃ و ثلاثین بموجب حکم سلطان ابوالفتح ناصر الدین محمد شاہ تدوین کتابی مشتمل بر اصول و فروع مسائل فقہ و عقائد مسمیٰ بہ منہیات محمد شاہی اتفاق افتاد درین ولا مسائل معدودہ از آیات و احادیث صحیحہ و مسائل ہدایہ و شرح وقایہ و کنز الدقائق و جزان استنباط کردہ بمرآۃ المسائل نامیدہ . . . . امیدوار از ناظرین حق شناس آنکہ بدعا و استغفار این عاصی عزت خاں نبیرۂ شیخ باجن را یاد آرند »

ترقیمے میں کاتب نے اپنا نام نہیں لکھا صرف تاریخ کتابت ۲ ماہ صفر ۱۲۳۵ھ لکھ دی ہے .

اس کتاب کا نام « مرآۃ المسائل » ہے . جس طرح آئینہ میں ہر چیز صاف اور واضح نظر آتی ہے بالکل اسی طور پر ان کتابوں کے مصنفین کا (جنہوں نے اپنی کتابوں کے نام کا جزو مرآۃ رکھا ہے) یہ خیال ہے کہ انہوں نے جن مسائل سے بحث کی ہے وہ ان کی تصانیف میں پوری طور سے واضح، صاف اور روشن ہیں .

بختاور خاں کی « مرآۃ العالم » شاہ نواز خاں کی « مرآۃ آفتاب نما » اور شیر خاں لودی کی « مرآۃ الخیال» وغیرہ کے طرز پر عزت خاں نے اپنی کتاب کا نام « مرآۃ المسائل » رکھا ہے .

فقہ کی اس تالیف میں تمام مسائل قارئین کی نظر کے سامنے آئینہ ہیں چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں کہ یہ کتاب مبسوط ہے اور اس میں مسائل اعتقاد اور احکام فرعیہ شرح و بسط کے ساتھ بیان کردیے گئے ہیں۔

کتاب کے ابواب اور فصلوں پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوجائےگا کہ کتاب میں کس‌حد تک تفصیل سے کام لیا گیا ہے۔

۱ باب طہارت :

فصل احکام وضو، احکام غسل، آب تیمم، مسح موزہ، حیض و نفاس، نجاست۔

۲ باب نماز :

فصل جانماز، ارکان، شروط نماز، جماعت، شکندۂ نماز، فوائد نماز، سجدۂ سہو، نماز بیمار، نماز مسافر، نماز جمعہ، نماز عیدین، نماز کسوف و خسوف، نماز خوف، نماز جنازہ، نماز شہید، نماز کعبہ۔

۳ باب زکوٰۃ

٤ باب روزہ

٥ باب حج و عمرہ

٦ باب نکاح:

فصل طلاق، ایلاء، ظہار، عنین، عدّت نفقہ، حلف،

۷ باب حدود و تعزیر :

فصل حد مستی، حد قزف، تعزیر، تعزیرشوہر زن خود را۔

اب فصول سے قطع نظر کرکے صرف ابواب کی فہرست درج کی جاتی ہے:

۸ باب قطع‌الطریق ۹ باب جہاد ۱۰ باب عشروخراج

۱۱ باب جزیہ ۱۲ باب بندۂ گریختہ ۱۳ باب شرکت

۱٤ باب وقف ۱۵ باب بیع ۱٦ باب سلم ۱۷ باب کفالت

۱۸ باب حوالت ۱۹ باب قضا ۲۰ باب شہادت ۲۱ باب وکالت

۲۲ باب دعویٰ ۲۳ باب اقرار ۲٤ باب صلح ۲۵ باب امانت

۲۶ باب عاریت ۲۷ باب هبه ۲۸ باب صدقه ۲۹ باب اجاره
۳۰ باب مکاتب ۳۱ باب اکراه ۳۲ باب حجر ۳۳ باب بلوغ
۳۴ باب شفعه ۳۵ باب زراعت ۳۶ باب ذبح ۳۷ باب ضحیه
۳۸ باب صید ۳۹ باب کراهیة ۴۰ باب اشربه ۴۱ باب خنثیٰ
۴۲ باب قصاص.

ترتیب کتاب : « مرآة المسائل » فقه کی کتاب هے . اس کی ترتیب پر سرسری نظر سے یه دهوکا هوتا هے که یه کوئی مذهبی کتاب هے . جس کا تعلق قانون اور اصول قانون سے نهیں هے . یه معامله صرف اسی کتاب کے ساتھ هی نهیں بلکه فقه کی امهات کتب کا بهی یهی رنگ هے .

سب سے اهم بات یه هے که همارے بزرگوں کی زندگی میں تقویٰ طهارت اور ایمان کو سب سے زیاده اهم مقام اور اهمیت حاصل هے . اس لیے وه فقهی کتابوں کی ابتداء ان مباحث سے کرتے تهے .

زبان: علم فقه کی ایک مخصوص اور فنی زبان هوتی هے کیوں که اس کا تعلق قانون اور اصول قانون سے هے . یهی وجه هے که فقه کی عربی اور فارسی کتابوں کی زبان کا ایک مخصوص فنی انداز اور لهجه هوتا هے .

«مرآة المسائل» کی زبان ساده اور عام فهم هے . وجه یه هے که یه عام مسلمانوں کے لیے تالیف کی گئی هے. اس کا رنگ عالمانه اور فقیهانه نهیں هے . ذیل کے اقتباسات سے زبان کی سادگی کا اندازه هوسکے گا :

« فصل شکنندهٔ نماز : سخن گفتن و خوردن و آشامیدن و بقصد حدث کردن . و سلام کردن و جواب سلام دادن و نالیدن و آه کردن و جواب عطسه « یرحمک الله گفتن » و فتح کردن قرأت برخیز امام خود و گرفتن قرأت از غیر مقتدی خود و گریه کردن بآواز بلند از درد یا مصیبت ، سرقه کردن بغیر عذر و از مصحف خواندن و خنده و قهقهه کردن »

« نماز بیمار : بیمار را ایستادن نتواند . نشسته بگذارد و اگرنشستن نتواند بر پهلوئے راست غلطد وبا اشارت سر نماز گذارد »

« باب شفعه : در شفعه مقدم کسے است که دران زمین شرکت و همسائیگی دارد . بعد ازان که در حق زمین شرکت دارد چنانچه راه و حصه شرب بعد ازان حق شفعه همسایه راست که پس پشت خانه باشد »

یه کتاب عام مسلمانوں کے لیے لکھی گئی ہے . جنکا فقہی مسلک حنفی رہا ہے . مؤلف کتاب بڑے وسیع النظر اور روشن خیال حنفی مسلمان تھے . دوسرے فقہی دبستانوں کے ماننے والے تو رہے ایک طرف وہ خوارج معتزلہ اور دوسرے انتہا پسند گمراہ اسلامی فرقوں کو بھی دائرۂ اسلام سے خارج نہیں سمجھتے تھے . بشرطیکہ وہ :

(الف) ایک قبلہ کو ماننے والے ہوں .

(ب) کتاب اللہ اور حضور رسالتمآب پر ایمان رکھتے ہوں

(ج) اہل تسنن کی تکفیر نہ کرتے ہوں

ذیل کی عبارت اس موقف پر روشنی ڈالتی ہے :

« علامۂ تفتازانی در شرح مقاصد گفته هرکه حدوث عالم باحشر اجساد و علم حق تعالیٰ . . . و مانند آنرا که از ضروریات دین اند انکار کند کافر شود و اگر در مسائل عقائد که روافض و خوارج و معتزله و هم فرقه هائے باطله مدعیه اسلام خلاف دارند بر خلاف اهل سنت اعتقاد و کافر گفتن . ولے علماء اختلاف دارند . در فتویٰ از ابو حنیفه مروی است اگر کسے را از قبله کافر نمی گویم و ابو اسحق سفرانی گفته هر که اهل سنت را کافر داند او را کافر دانم و هرکه نداند او را کافر ندارم »

غرض مؤلف ، ابو اسحق سفرانی کے قول کے مطابق ہر اس شخص کو مسلمان ماننے کے لیے تیار ہے جو اہل تسنن کی تکفیر نہیں کرتا اور امام اعظم ابو حنیفہ کی مانند یہ مسلک رکھتا ہے کہ ہم کسی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہتے .

عامة المسلمین کے عقائد کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں:

«مسئله ـ ایمان آوردن بر پیغمبران علیهم السلام آنست . اعتقاد کنی جمله پیغمبران فرستادهٔ خداے تعالیٰ اند تا به احکام شریعت و احوال آخرت خبر دهند و پاک کنند ازگناه صغیره و کبیره... و جمله پیغمبران بهتر اند از جمله خلایق و محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم فاضل ترین است از جمله پیغمبران و اعتقاد باید کرد که انبیاء فاضل تراند از اولیاء زیرا که ولی تابع نبی است اگر مخالف باشد قولی و یا در فعلی مبتدع باشد مبتدع را ولایت ندهند و مبتدع آنکه فعلی کند که اصحاب رسول الله صلعم نکرده اند. و از همه اولیاء بهترین خلفاء و ائمه ابو بکر صدیق است پس عمر بن خطاب پس عثمان بن عفان پس علی مرتضیٰ رضی الله تعالی عنهم . و منکر خلافت این هر چهار بدترین گمراه است»

توحید، رسالت اور آخرت . تینوں دین اسلام کے اهم ترین اقانیم ہیں ان کے بارے میں صاحب «مرآة المسائل» لکھتے ہیں:

«ایمان آوردن بخدائے تعالے آن است که اقرار کنی بزبان و تصدیق داری بدل که خداے تعالے یکے است و اورا شریک نیست و مانندن آن کسے نیست و او قدیم است و هرچه جزویست حادث است یعنی نو آفریده شده . مسئله ـ جمله صفات خداے تعالے چون علم و حیات و سمع و بصر و اراده و خلق واجبات و امانت (؟) . . . چون ذات او قدیم است و صفات او قایم بذات خداے تعالیٰ است»

مسئله : ایمان آوردن بر روز قیامت آن است که اعتقاد کنی که قیامت خواهد آمدو آسمان و زمین خراب خواهد گردید . پس اهل آسمان را خداے عز و جل باز زنده کند و در عرصات قیامت حاضر آردو مژده هزار عالم را حساب طلبد و مومن صالح بدرجات بهشت رساند و مومن فاسق را که بے توبه مرده

اگر خواهد بے عذاب در بہشت رساند و اگر خواهد عذاب کند و از گناهش پاک گرداند. بعد ازان از دوزخ بیرون آرد و در بہشت فرستد و این عدل است. و کافران را در دوزخ برد و همیشه در عذاب سخت باشد و مومن همیشه در بہشت زنده ماند با نعمت و اهل دوزخ همیشه در عذاب باشند و هرگز نمیرند عذاب ایشان نقصان نشود »

«مرآۃ المسائل» کی اهمیت: «مرآۃ المسائل» کا رنگ نہ اجتہادی ہے نہ تجدیدی بلکہ تقلیدی ہے. اجتہاد اور تجدید کا عظیم الشان کام تو شاہ ولی اللہ کچھ اس خوبی سے کرچکے تھے کہ سواے ان کی تقلید کے علماء کےلیے دوسرا راستہ نہ تھا. اور صاحب «مرآۃ المسائل» شاہ ولی اللہ ہی کے عہد سے تعلق رکھتے ہیں.

«مرآۃ المسائل» کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کہ منیات محمد شاہی» «هدایه» «شرح وقایه» «کنزالدقایق» اور فقہ کی دیگر تصانیف کو سامنے رکھکر یہ کتاب لکھی گئی ہے. یہ کتابیں بذات خود تقلیدی رنگ کی ہیں. اجتہادی نہیں.

فقہ حنفی کی تاریخ پر ایک نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوگا کہ «مرآۃ المسائل» کے ماخذات تقلیدی دور کی پیداوار ہیں لہذا زیر نظر کتاب بھی اسی قبیل کی ایک کوشش ہے. اور یہ اُس دور کے عام مسلمانوں اور علماء کے لیے لکھی گئی ہے.

تالیف کے دوران میں فاضل مؤلف نے ان ماخذات کے علاوہ اسلام کے اصلی سرچشموں یعنی قرآن اور حدیث کو بھی سامنے رکھا ہے اور یہ عالمگیری عہد کا اثر ہے.

«درین ولا مسائل معدوده از آیات و احادیث صحاح و مسائل هدایه و شرح وقایه و کنزالدقایق و جزآن استنباط کرده در آورده بمرآۃ المسائل نامیده »

کتاب کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں پیش آنے

لے تمام فقہی مسائل پر اس میں قلم اُٹھایا گیا ہے اس میں بعض ایسے
ی ہیں جو ہمارے دور میں اہم ہوگئے ہیں۔

احتکار اور اکتناز (Monopoly & Hoarding) پر ہمارے علماء اور
خصوص امام اوزاعی اور علامہ ابن حزم نے سیر حاصل بحثیں کی ہیں۔

امام اوزاعی نے محتکر کی یہ تعریف کی ہے کہ «محتکر وہ شخص ہے
جو بازار کے کاروبار میں ممانعت کرے۔ یعنی ملکی آزاد تجارت کو ذخیرہ اندوزی
ور نرخوں کے مصنوعی اتار چڑھاؤ کے ذریعہ مشکل اور ناممکن بنادے۔

مجتہد ائمہ نے ان مسائل پر بڑی گہری اور پُرمغز بحثیں کی ہیں اور بعض
مور میں تو وہ آج کل کے بڑے بڑے مستند ماہرین معاشیات کے ہم پلہ
لکہ ان سے بھی اونچے ہوگئے ہیں۔ اس باب میں علامہ ابن حزم اندلسی
کے اجتہادات قابل غور ہیں۔

احتکار اور اکتناز کے مسائل پر ابن حزم کے انقلاب انگیز خیالات
ملاحظ فرمائیے:

«جب غرباء اور فقراء موت اور حیات کی کشمکش میں مبتلا
ہوجائیں اور دولت مند اس احتراز کا احساس نہ کریں تو بھوکے
مساکین کو اجازت ہے کہ بقاے حیات کے لیے ایسے لوگوں
کو لوٹ لیں اور جبراً ان سے بقدر قوت لیں۔ اگر آپ کے
پاس کھانا ختم ہوجائے اور آپ کے ساتھی کے پاس ضرورت
سے زیادہ خوراک موجود ہو تو آپ کو ساتھی کی طرف رجوع
کرنا چاہیے اور اگر وہ اخلاقاً اس فرض کا احساس نہ کرے
تو ابن حزم کا فتویٰ ہے کہ فقیر کو لڑ کر خوراک حاصل
کرنی چاہیے۔ اگر فقیر مارا جائے تو اس کے قاتل پر اس کا
خون بہا ہوگا۔ اگر غنی مارا جائے تو اس پر خدا کی لعنت
ہوگی۔ وہ باغی ہے کہ اس نے فقیر کا حق روک لیا تھا اور اسے
لڑنے پر مجبور کیا»

[«المحلیٰ»ــــ ابن حزم]

عزت خاں نے بھی اس مسئلے پر قلم اُٹھایا ہے اگرچہ ان کا رنگ مجتہدانہ نہیں پھر بھی قابل غور ہے :

« ہر چیزی کہ خلق را بدان حاجت بسیار است چوں طعام جامہ و علف و مانندآں۔ نگاہ داشتن بجہت گرانی مکروہ است کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمود کہ ہر کہ چہل روز غلہ را بہ نیت فروختن نگاہ دارد خدا و رسول ازوے بیزار شود »

« مرآۃ المسائل » میں جہاد اور مسائل جہاد پر ایک باب ہے۔ لیکن اس میں دارالسلام اور دارالکفر کی بحثیں نہیں ہیں اور نہ اس سلسلے میں تفصیلی معاملات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اورنگ زیب کے بعد سلسلۂ جہاد ایک طرح سے ختم ہی ہوگیا تھا اور تمام ملک دارالسلام کی فقہی تعریف کے ذیل میں آجاتا تھا۔ لہٰذا مؤلف موصوف کو جہاد، کفر، دارالحرب اور دارالسلام کی بحثوں میں پڑنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی اور عوام کو ان مباحث سے زیادہ واسطہ بھی نہ تھا۔

مختصر یہ کہ ہمارے اسلاف کے فکر و تدبر کے نقوش ان کی فقہی کارناموں سے عیاں ہیں۔ ہمارے لیے ان کی تالیفات اور تصانیف قیمتی میراث ہیں۔ ہندستانی مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں اس کتاب کا ایک اہم مقام ہے۔ فقہ کی امہات کتب اور خصوصاً «فتاویٰ عالم گیری» سے اس کا مقابلہ کرنا غلط ہے « مرآۃ المسائل » کے بارے میں یہ کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ دکن میں فقہ حنفی پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں یہ کتاب اہم ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔

ہندستان میں فقہ اسلامی کی جب بھی کوئی مفصل اور مبسوط تاریخ لکھی جائیگی « مرآۃ المسائل » کو اس میں اہم مقام حاصل ہوگا۔

[۱۲ / ۸ / ۱۹۶۳ م]

* * *

قاسم بن قُطلوبُغا الحنفی

فضل الرحمن*

پونے تین سو سال کے قریب (٦٤٨ھ - ٩٢٣ھ / ١٢٥٠ء - ١٥١٧ء) مصر و شام کے آقا وہ غلام رہے جنھیں تاریخ بحری (٦٤٨ھ - ٧٨٤ھ / ١٢٥٠ء - ١٣٨٢ء) اور برجی (٧٨٤ھ - ٩٢٣ھ / ١٣٨٢ء - ١٥١٧ء) ممالیک کے نام سے یاد کرتی ہے۔ یہ ممالیک سرکیشیا اور دشت قبچاق سے در آمد کیے گئے تھے۔ ان کی زبان عام طور سے ترکی تھی اس لیے مختلف نسلوں سے ہونے کے باوجود ان سب کو ترک ہی کہا جاتا تھا۔ یہ لوگ جہاں سے درآمد کیے گئے تھے وہ خطہ سیاسی طور پر تاتاریوں کے زیر نگیں ہونے کے باوجود آبادی کے لحاظ سے ترک اکثریت کا علاقہ تھا۔ چنانچہ مصری ممالیک پر بھی ترکی اثرات کی گہری چھاپ لگی ہوئی تھی اور یہ اثرات ان کے ناموں میں بہت واضح نظر آتے ہیں جو اکثر ترکی لفظوں سے مرکب ہوتے تھے[1]۔ ابتدائی مملوک سلاطین میں سے ایک مشہور سلطان بیبرس، نے سنہ ١٢٦٢ء میں بغداد کے معزول شدہ خلیفہ کے جائز حقدار کو مصر بلا لیا تھا اور اس طرح خلافت عباسیہ بغداد سے ختم ہونے کے بعد بھی قاہرہ میں اپنے تسلسل کو برقرار رکھے ہوئی تھی اگرچہ خلیفہ کے اختیارات میں کوئی اضافہ نہ ہوا تھا اور سیاہ و سفید کا اصل مالک خلیفہ کی تائید و توثیق کے بعد سلطان ہی ہوتا تھا۔ مملوک نظام ایک فوجی نظام تھا اور امراء میں داخلے اور سرکاری نظام کا حصہ‌دار بننے کے لیے مملوک ہونا ضروری تھا۔ ان مملوک امراء میں سے ہر امیر اپنی ذات سے ایک چھوٹا

(١) جیسے آق (سفید)، قرا (سیاہ)، تنکز (سفید)، الطون (سونا)، گمش (چاندی)، دمور یا تیمور (لوہا)، بایق (امیر)، برس (شیر)، بغا (بیل) وغیرہ۔

(*) فضل الرحمن، رسرچ اسسٹنٹ، ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

موٹا سلطان ہوتا تھا۔ مفاد عامہ کے کتنے ہی کام ان کے رہین منت ہیں۔ مصر و قاہرہ کی بے شمار مسجدیں، شفاخانے، کارواں سرائیں، مدرسے اور ان سب کے لیے اوقاف ان ہی مملوک امراء کی دریا دلی اور فیاضی کا مظاہرہ ہیں۔ مملوک حکومت کا پایۂ تخت قاہرہ یا زیادہ صحیح لفظوں میں قلعۃالجبل تھا جو سلطان صلاح‌الدین کا کارنامہ ہے۔ مملوک نہ صرف قلعۃ الجبل کے وارث بنے بلکہ اپنے فوجی کارناموں کے لحاظ سے بھی وہ اس عظیم ایوبی مجاہد کے صحیح جانشین تھے۔ انہوں نے ایک طرف تاتاریوں کا زور توڑا اور دوسری طرف صلیبی محاربوں کا استیصال کیا۔ یہ دونوں کارنامے ایسے ہیں کہ اگر یہ واقع نہ ہوئے ہوتے تو مصر اور مغربی ایشیا میں آج تاریخ کے دھارے کا رخ کچھ اور ہی ہوتا۔ ان فوجی کارناموں کے علاوہ مملوک دور علمی اور فنی ترقیات کا دور ہے۔ فن حرب، تعمیر و آرائش، سوانح نگاری، تاریخ و جغرافیہ، لسانیات و ادب غرض کہ کوئی گوشہ علم و فن کا ایسا نہیں جو ترقیات سے مالامال نہو۔ علوم اسلامی کے وہ ماہرین نمودار ہوئے جنھوں نے ان علوم کے ذخیرے میں ایسا گراں قدر اضافہ کیا جس کی اہمیت کبھی کم نہ ہوگی۔ تفسیر میں ابو حیان غرناطی، ابن کثیر، محلّی و سیوطی کو کون بھلاسکتا ہے۔ حدیث میں منذری، نووی، عراقی، ہیثمی اور عینی کے کام سے کون بے نیاز ہوسکتا ہے اور ابن حجر کا تو لقب ہی امیرالمؤمنین فی الحدیث ہے۔ دور آخر میں فن جرح و تعدیل کا مدار جن چار ہستیوں، مزّی، ذہبی، عراقی اور ابن حجر۔ پر ہے وہ اسی دور کی پیداوار ہیں۔ فقہ میں بھی اس دور میں بڑی بڑی ہستیاں پیدا ہوئیں جنھوں نے استنباط و تفریع مسائل سے فقہ کو مالا مال کردیا۔ حدیث اور فقہ کے امتزاج کی زبردست کوشش ہوئی اور ان کو باہم یکجان کردیا گیا حنفیہ نے «ہدایہ» و «کنز الدقائق» کو بنیاد بناکر متعدد مستقل فقہی تصانیف تیار کیں۔ زیلعی، بابرتی، عینی اور ابن الہمام مشہور زمانہ حنفی ائمہ و فقہاء ہیں۔ شافعیہ میں نووی، تاج سبکی، زکریا انصاری اور سیوطی کے کام سے کون تغافل برت سکتا ہے

قراقی اور خلیل بن اسحق صاحب «المختصر» فقہ مالکی کی تاریخ میں جس اہمیت کے مالک ہیں وہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔ حنابلہ میں ابن تیمیہ اور ابن قیم کے نام اور کام سے کون ناواقف ہے۔ یہ سارے علماء و فضلاء مملوک عہد کی یاد گار ہیں۔ مختصر یہ کہ علمی اور فنی ترقیات کے لحاظ سے اس پورے دور میں کوئی دوسرا ملک مملوکوں کے مصر و شام کا حریف نظر نہیں آتا۔ اسی دور کے ایک عالم قاسم بن قطلوبغا کے حالات زندگی اور تصانیف ہمارے مقالے کا موضوع ہیں۔

زندگی[1]:

قاسم بن قطلوبغا الحنفی نویں صدی ہجری کے مشہور مصری علماء میں سے ہیں۔ ان کا پورا نام ابوالعدل زین الدین قاسم بن قطلوبغا السودونی الجمالی الحنفی ہے۔ لقب بعض اوقات قدرے تغیر کے ساتھ شرف الدین بھی بتایا جاتا ہے۔ ان کے مشہور نام ابن قطلوبغا الحنفی، الزین قاسم اور قاسم الحنفی ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں انہیں العلامۃ قاسم کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ابن قطلوبغا[2] اور قاسم الحنفی[3] کے نام سے نویں صدی ہجری

---

(۱) ابن قطلوبغا کی زندگی کے حالات کے اصل ماخذ ان کے ہم عصر اور ہم استاذ سخاوی کی الضوء اللامع (٦ : ١٨٤-١٩٠) اور ان کے دوسرے ہم عصر اور مخالف برہان الدین البقاعی کی تاریخ «عنوان الزمان» ہیں۔ ان دونوں کے علاوہ ان کے حالات مندرجہ ذیل کتابوں میں ملتے ہیں:

الشوکانی: البدر الطالع ٢ : ٤٥؛ ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب ٧ : ٣٢٦؛ عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیۃ: ٩٩؛ الزرکلی: الأعلام ٦ : ١٤؛ عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ٨ : ١١١—١١٢؛ Brockelmann, *GAL,S* ii,93

اس بارے میں اصل ماخذ ہم نے بھی الضوء کو بنایا ہے اگر کوئی معلومات دوسری جگہ سے لی گئی ہیں تو اس کی تصریح کردی گئی ہے۔

(۲) سیوطی: بغیۃ الوعاۃ (قاہرہ ١٣٢٦ ھ) ٩٩؛ عبدالحی لکھنوی: التعلیقات السنیۃ: ١٨١؛ الشوکانی: البدر الطالع ٣ : ٢٤٦؛ سخاوی: الضوء اللامع ١١ : ٥٦؛ ٩ : ١٧٣؛ السیوطی: حسن المحاضرۃ ١: ٢٧٣؛ ابن العماد: شذرات ٧: ٣٣٢ (٣) الضوء اللامع ٦ : ١٩٣

میں چند اور لوگوں نے بھی شہرت پائی مگر جب صرف قاسم الحنفی یا ابن قطلوبغا کہا جائے تو مراد انہیں سے ہوتی ہے۔

قاسم کے والد کا نام سخاوی[1] اور دوسرے تمام تذکرہ نگاروں نے قطلوبغا بتایا ہے مگر بروکلمن[2] نے قاسم کے حالات میں «ابو الفضل زین الملة والدین القاسم بن عبد الله بن قطلوبغا الحنفی السودونی» لکھ کر قاسم کے والد کا نام عبد الله اور دادا کا قطلوبغا بتایا ہے۔ ابن العماد حنبلی نے ۸۷۹ھ کی وفیات میں قاسم کا نام اس طرح دیا ہے «وفیها زین الدین قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله الجمال المصری نزیل الاشرفیة الحنفی» اور زندگی کے حالات برهان الدین بقاعی کی تاریخ «عنوان الزمان[3]» کے حوالے سے نقل کیے ہیں[4]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بروکلمن سے سہو ہوگیا اور اس نے باپ کے نام کی جگہ دادا کا نام رکھ دیا۔ قاسم کا لقب بروکلمن نے ابوالفضل بتایا ہے حالانکہ سارے تذکرہ نگاروں نے ابو العدل لکھا ہے۔ معلوم نہیں اس سلسلے میں اس کی اطلاع کا ماخذ کیا ہے۔ بروکلمن کی ایک غلطی یہ ہے کہ اس نے نام القاسم، الف لام کے ساتھ دیا ہے حالانکہ نام «قاسم» ہے «القاسم» نہیں۔ خود قاسم اپنا نام اسی طرح لکھتے تھے[5]۔

---

(١) الضوء : ٦ : ٢٢٣ (٢) *GAL.* Suppl. ii, 93.

(٣) برهان الدین ابراهیم بن عمر بن حسن الرباط البقاعی، ابوالحسن (٨٠٩ھ - ٨٨٥ھ / ١٤٠٦ء - ١٤٨٠ء) مشہور مفسر، محدث اور مورخ ہیں ابن الفارض اور ابن عربی کے مخالف تھے۔ ابن حجر کے شاگرد تھے۔ مشہور تصانیف یہ ہیں: «عنوان الزمان فی تراجم الشیوخ والاقران» اس کا اختصار «عنوان العنوان»۔ عنوان میں لوگوں پر انتہائی سخت الفاظ میں نکتہ چینیاں کی گئی ہیں۔ ٣- «نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور» اس کا نام «تفسیر البقاعی» بھی ہے یہ آیات اور سور قرآنی کے نظم اور ربط پر غالباً پہلی باقاعدہ تصنیف ہے۔ ٤- دیوان اشعار۔

الضوء : ١ : ١٠١؛ *GAL* ii, 143 ; Suppl. ii, 177

(٤) شذرات ٧ : ٣٢٦

(٥) الأعلام : ٦ : عکس رقم : ٨٦٥ قاسم کی تحریر مع دستخط۔

قاسم کے والد «قطلوبغا» مملوک نظام اور برادری کے ایک رکن اور آزاد کردہ غلام تھے اپنے آزاد کرنے والے سودون الشیخونی کی نسبت سے جو کبھی نائب السلطنة کے معزز عہدے پر سرفراز رہا تھا السودونی کہلاتے تھے. قطلوبغا خود اپنی جگہ ایک معزز منصب یعنی راس نوبة پر رہے. ان کا لقب الزراف تھا. ممالیک کبھی اپنے فروخت کنندہ کبھی خریدنے والے اور کبھی اس سلطان کی طرف منسوب ہوتے تھے جس نے انہیں خود خریدا یا بعد میں وہ اس کی خدمت میں داخل ہوئے جمالی بھی اسی طرح کی نسبت ہے[1].

قاسم کی پیدائش محرم سنہ ۸۰۲ ھ میں قاہرہ میں ہوئی. یہ اطلاع خود قاسم نے سخاوی کو فراہم کی. بچپن ہی میں باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا تھا. یتیمی کے عالم میں پرورش ہوئی. اسی حال میں قرآن مجید اور بعض دوسری کتابیں حفظ کرلیں. ان کتابوں میں سے کچھ اپنے دور کے مشہور شافعی عالم عزالدین بن جماعہ[2] کو سنائیں. کوئی سرپرست نہ تھا اس لیے کم عمری ہی میں حصول معاش کی طرف توجہ کرنا پڑی. ایک زمانے تک ذریعہ معاش خیّاطی رہا. اس فن میں بڑی مہارت پیدا کی سیاہ تاگے سے بغدادی کپڑا سیتے مگر تاگا ظاہر نہ ہوتا تھا.

---

(۱) شذرات میں «الجمال» درج ہے جو ممکن ہے طباعت کی غلطی ہو.

(۲) عزّالدین محمد بن شرف الدین ابی‌بکر بن قاضی القضاة بدرالدین محمد بن برهان الدین ابراهیم بن سعدالله بن جماعةالشافعی: مشہور فقیہ ابن جماعة کی نسل سے ہیں. ۷۴۹ ھ میں ینبع میں پیدا ہوئے. سیوطی انہیں «استاذ الزمان و فخرالأوان» کہکر یاد کرتے ہیں. بڑا اچھا حافظہ پایا تھا. قرآن مجید ایک ماہ میں حفظ کرلیا. علوم عقلیہ میں مرجع انام تھے. ان کی تالیفات ایک ہزار سے اوپر ہیں. تارک الدنیا ہوکر رہے اور زندگی تجرد میں گزاری. ان کی خاص تصانیف «شرح جمع الجوامع» «حاشیة علی شرح البیضاوی» للاسنوی، «حاشیة علی المغنی» ہیں. ان کے شاگردوں میں ابن الہمام حنفی اور ابن حجر جیسے بلند پایہ لوگ شامل ہیں. ابن حجر نے تو سنہ ۹۰ھ سے ان کے اخیر دم تک ان سے تعلق رکھا اور غیبت میں ہمیشہ امام الائمة کے لقب سے یاد کیا. ربیع الاخر سنہ ۸۱۹ ھ میں انتقال ہوا. الضوء ۷: ۱۷۱؛ شذرات ۷ : ۱۳۹؛ ابن تغری بردی ۶ : ۴۵۵؛ السیوطی : حسن المحاضرة ۱: ۲۳۶

اس دور میں علم و فن کا بازار گرم تھا قاسم کی توجہ بھی حصول علم کی طرف ہوئی۔ باقاعدہ طور سے اپنے دور کے یگانۂ روز گار ماہرین علم و فن سے استفادہ کیا فن تجوید شمس الدین محمد الزراتیتی[1] سے جو نویں صدی ہجری کے مصر کے رئیس القراء تھے حاصل کیا۔ علاء الدین محمد البخاری الحنفی[2] اس زمانے میں مصر میں درس و تدریس کا بازار گرم کیے ہوئے تھے۔ نویں صدی ہجری کے ہر فقہی مذہب کے اکثر و بیشتر علماء ان کے شاگرد ہیں قاسم نے ان سے تفسیر کا کچھ حصہ پڑھا۔

---

(۱) مُقرئ زمانہ شمس الدین محمد بن علی بن احمد المعروف بالزراتیتی: سنہ ۷۴۷ ھ میں پیدا ہوئے۔ مدرسۂ ظاہریہ برقوقیہ میں امام تھے۔ قراءت کے فن کی طلب میں انہوں نے دمشق و حلب کا سفر بھی کیا۔ مصر میں ان کے زمانے میں ان سے بڑا مُقرئ کوئی نہ تھا۔ سنہ ۸۲۵ ھ میں انتقال ہوا۔ شذرات ۷ : ۱۷۲؛ ابن تغری بردی ٦ : ۷۷۷۔

(۲) علاء الدین محمد بن محمد بن محمد البخاری الحنفی: ۷۷۹ ھ میں پیدا ہوئے۔ بخارا میں پرورش پائی۔ فقہ کی تعلیم اپنے والد اور چچا علاءالدین عبدالرحمن سے پائی۔ ادب اور علوم عقلیہ میں علامہ سعدالدین تفتازانی کے شاگرد ہیں۔ معقولات میں کامل دستگاہ حاصل تھی اور اس فن میں اپنے زمانے میں امام سمجھے جاتے تھے۔ ہندستان آئے اور بہت دن تک یہاں رہے۔ ان کے علم و فضل اور زھد و ورع کی وجہ سے سلطان وقت نے بڑی عظمت و وقعت کی۔ ہندستان سے مکہ چلے گئے، وہاں کچھ عرصے درس دیا پھر مصر گئے۔ اعیان حکومت کے پاس کبھی نہ گئے۔ سلطان اور اس کے ماتحت خود آپ کے یہاں حاضر ہوتے تھے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے مشہور تھے۔ سلطان نے مصر میں مستقل قیام کی درخواست مگر قبول نہ کی۔ دمشق چلے گئے اور وہیں سنہ ۸۴۱ ھ میں وفات پائی، مزہ میں دفن ہوئے۔ ابن عربی کے سخت مخالف تھے ان کے رد میں رسالہ بھی تصنیف کیا جس پر بہت غوغا ہوا بعض لوگوں نے ان کا نام علی بتایا ہے (سیوطی : حسن المحاضرۃ ۱ : ۲٦۳) مگر سخاوی نے اس کی تردید کی ہے (الضوء ۹ : ۲۹۱) : شذرات ۷ : ۲۴۱ ؛ ابن تغری بردی ٦ : ۸۵۰۔

تاج‌الدین احمد الفرغانی[1] قاضی بغداد جو امام ابو حنیفہ کی نسل سے تھے اور اسی نسبی تعلق کی بنا پر النعمانی کہلاتے تھے۔ فنون حدیث میں ماہر تھے۔ «جامع مسانید امام ابی حنیفة» کی روایت صرف چند واسطوں سے خود صاحب مسانید خوارزمی[2] سے کرتے تھے۔ قاسم نے فن حدیث میں ان کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ جب فرغانی نے قاہرہ چھوڑ کر دمشق کا رخ کیا تو قاسم بھی اپنے استاد کے ساتھ روانہ ہوگئے اور وہاں جاکر ان

---

(١) احمد بن محمد بن عمر القاضی تاج الدین النعمانی الفرغانی البغدادی الاصل الکوفی الدمشقی الحنفی: سخاوی کے مطابق پندرہ واسطوں سے ان کا نسب امام ابوحنیفہ سے ملتا ہے۔ سنہ ٧٥١ ھ میں پیدا ہوئے۔ درس و افتاء کی خدمت سپرد ہوئی چودہ علوم پر مشتمل ایک رسالہ لکھا، علوم حدیث میں ایک ارجوزہ لکھا اور اس کی شرح کی۔ کرمانی کی شرح بخاری کا اختصار بھی کیا۔ بغداد کی قضاءت پر تقرر ہوا۔ قرا یوسف نے جو نہایت ظالم و جابر حکمراں تھا شریعت کے احکام کے اجراء و نفاذ کی وجہ سے سخت تکلیفیں پہنچائیں۔ اس نے انہیں بغداد سے نکال دیا۔ سنہ ٨٢٠ ھ کے بعد آپ قاہرہ چلے آئے۔ مؤید نے بہت عزت و تکریم کی اور دمشق میں ایک منصب دیا جس پر تقرر الظاہر ططر کے زمانے میں ہوا۔ وہیں سنہ ٨٣٤ ھ میں انتقال ہوا۔ الضوء ٢ : ٨٢۔

(٢) محمد بن محمود بن محمد بن الحسن، ابوالمؤید الخوارزمی الخطیب: ٥٩٣ ھ میں خوارزم میں پیدا ہوئے۔ امام نجم الدین بن طاہر بن محمد الحفصی سے فقہ حاصل کیا۔ حدیث خوارزم ہی میں پڑھی۔ سفر حج میں بغداد سے گزرے اور حج کے بعد بلاد مصر میں تشریف لے گئے دمشق بھی جانا ہوا اور وہاں حدیث کی روایت بھی کی۔ واپسی میں بغداد ہی میں رہ پڑے اور وہیں آخری دم تک درس دیتے رہے ٦٥٥ھ میں وفات پائی۔ ان کا کارنامہ «جامع مسانید الامام الاعظم» کی شکل میں آج بھی موجود ہے اور علم حدیث میں ان کے تبحر اور وسعت علمی کا شاہد عدل۔ ان کی ولادت و وفات دونوں کے سنین میں اختلاف ہے۔ عبدالقادر القرشی: الجواہر المضیئة ٢ : ١٣٢؛ عبدالحی: الفوائد البہیة : ٢٠٠؛ بروکلمن، تکملہ ١ : ٦٢٥۔

سے ابن صلاح[1] کی کتاب «علوم الحدیث» اور خوارزمی کی «جامع مسانید امام ابی حنیفة» پڑھیں۔ فرغانی نے ۲۳ ھ میں اکیس سال کی عمر میں قاسم کو اجازت مرحمت کی۔ حدیث کی طلب میں قاسم نے اسکندریہ کا بھی سفر کیا اور وہاں جاکر الکمال بن خیر[2] اور قاسم تروجی[3] سے (جوالشفا میں ابن الملقن[4] کے شاگرد ہیں) پڑھا۔ ان لوگوں کے علاوہ فن حدیث کی تحصیل خصوصیت سے قاسم نے اس دور کے سب سے بڑے عالم حدیث

---

(۱) عثمان بن عبدالرحمن (صلاح الدین) ابن موسی الشہرزوری الکردی الشرخانی، ابو عمرو، تقی الدین (۵۷۷ ھ - ۶۴۳ھ/۱۱۸۱ء - ۱۲۴۵ء): تفسیر، حدیث، فقہ اور اسماءالرجال کے اعلی درجے کے ماہرین میں سے ہیں۔ شرخان (شہر زور کے قریب) میں پیدا ہوئے، مختلف مقامات کے سفر کیے، بیت المقدس گئے اور مدرسہ صلاحیہ کے مدرس رہے آخر میں دمشق آئے حدیث پڑھاتے رہے یہیں انتقال ہوا۔ وفیات الأعیان ۱ : ۳۱۲؛ شذرات ۵ : ۲۲۱؛ الأعلام ٤ : ۳٦۹۔

(۲) کمال الدین عبداللہ بن محمد بن محمد بن سلیمان معروف بابن خیر: ۷۳۹ھ میں پیدا ہوئے۔ ابن حجر کے بھی استاذ ہیں، جو انہیں «اقضی القضاۃ» کہا کرتے تھے۔ الضوء ۵ : ٦۳۔

(۳) قاسم بن محمد بن مسلم بن مخلوف التروجی الاصل السکندری الضوء ٦ : ۱۹۲۔

(٤) عمر بن علی بن احمد الانصاری الشافعی، سراج الدین، ابو حفص ابن النحوی المعروف بابن الملقن (۷۲۳ ھ - ۸۰٤ ھ/ ۱۳۲۳ء - ۱٤۰۱ء) پیدائش اور وفات قاہرہ کی ہے۔ قریب تین سو کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کی کتابیں چھپی نہیں۔ مشہور تصانیف یہ ہیں: «شرح زوائد مسلم علی البخاری» «العقد المذہب» فی طبقات الشافعیہ؛ «اکمال تہذیب الکمال فی اسماء الرجال»؛ «التذکرۃ فی علوم الحدیث»؛ «التوضیح بشرح الجامع الصحیح» (بخاری)؛ «خلاصة الفتاوی فی تسہیل اسرار الحاوی»؛ «تصحیح الحاوی»۔ ذیل طبقات الحفاظ: ۱۹۷ و ۳۹٦؛ الضوء ٦ : ۱۰۰؛ بروکلمن ۱: ۱٦٤؛ الأعلام ۵ : ۲۱۸۔

ابن حجر عسقلانی[1] سے کی۔ قاسم نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ اس دور کے دوسرے ماہرین حدیث سے بھی اچھی طرح استفادہ کیا۔ شمس الدین محمد ابن الجزری[2] جو مشہور زمانہ ماہر قراءات ہیں اپنے دور کے اونچے درجے کے محدثین میں سے تھے انہوں نے قاہرہ کے قیام کے دوران مسند احمد اور مسند شافعی کی روایت کی۔ زین الدین عبد الرحمن الزرکشی الحنبلی[3] اپنے دور کے محدثین میں اس حیثیت سے منفرد ہیں کہ وہ آخری شخص ہیں جنہوں نے

---

(۱) احمد بن علی بن محمد الکنانی العسقلانی، ابوالفضل، شہاب الدین (۷۷۳ھ - ۸۵۲ھ/۱۳۷۲ء-۱٤٤۹ء) : الضوء ۲:۳٦؛ البدر الطالع ۱ : ۸۷ ؛ سخاوی نے ان کے حالات میں «الجواهر والدرر فی ترجمة شیخ الاسلام ابن حجر» لکھی ہے جسے ڈاکٹر مختارالدین احمد پیرس اور قاہرہ کے نسخوں کی مدد سے اشاعت کے لیے مرتب کر رہے ہیں۔

(۲) حافظ شمس الدین ابوالخیر محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن علی بن یوسف المعروف بابن الجزری الشافعی مقرئ الممالک الاسلامیہ : دمشق میں ۷۵۱ھ میں پیدا ہوئے وہیں فقہ کی تعلیم پائی حدیث اور قراءات میں نمایاں کامیابی حاصل کی۔ قاہرہ کئی مرتبہ آئے۔ قطلبک استادار ایتمش سے صحبت رہتی تھی ایک مرتبہ کچھ بگڑ گئی تو ابن الجزری وہاں سے بلاد روم کی طرف ۷۹۸ھ میں نکل گئے۔ اور سلطان بایزید کے پاس جا رہے تیمور اور بایزید کے درمیان جو جنگ ہوئی اس میں موجود تھے۔ بایزید کے قید ہونے پر تیمور کے پاس چلے گئے اس نے بہت تعظیم و تکریم کی اور شیراز کی قضاءت سپرد کردی۔ متعدد سفر کیے، پھر شیراز ہی میں رہ پڑے وہیں ۸۳۳ میں انتقال ہوا۔ ابن حجر ان کے بارے میں کہتے ہیں۔ «قدانتهت الیه ریاسة علم القراءات فی الممالک» فن قراءات میں ان کی متعدد بلند پایہ تصانیف ہیں۔ «النشر فی القراءت العشر» اور «الحصن الحصین» ان کی مشہور تصانیف ہیں الضوء ۹ : ۲۵۵؛ شذرات ۷: ۲۰٤ ; *GAL*, S, ii 274.

(۳) زین الدین ابوذر عبدالرحمن بن محمد بن عبداللہ بن محمد الزرکشی المصری الحنبلی۔ ۷۵۰ھ میں پیدا ہوئے حدیث کے فن میں ممتاز تھے۔ مصر میں بہت عرصہ تک نائب الحکم رہے۔ قاہرہ میں اشرفیہ میں تعلیم دیا کرتے تھے وہیں انتقال ہوا: شذرات ۷ : ۲۵٦؛ الضوء ٤ : ۱۳٦.

بیانی[1] کی سند سے مسلم کو سماعاً روایت کیا. بدرالدین حسین البوصیری المالکی[2] محدث نے دارقطنی کا اکثر حصہ محب الدین الاخلاطی سے سماعاً روایت کیا اور «الادب المفرد» کا غالب حصہ عزالدین ابو عمر ابن جماعہ سے پڑھا. تاج الدین محمد الشرابیشی الشافعی[3] حدیث میں ابن الملقن اور عراقی[4] جیسے اساطین علم حدیث

---

(١) محمد بن ابراهیم بن محمد بن ابی بکر بن ابراهیم بن یعقوب بن الیاس الانصاری الخزرجی البیانی المقدسی الشاهد المعروف بابن امام الصخرة (٦٨٦ھ - ٧٦٦ھ): ابن حجر کے استاذ الاستاذ ہیں. قاهرہ میں وفات پائی، الدرر الکامنة ٣ : ٢٩٥.

(٢) بدرالدین، شرف الدین حسین بن علی بن سبع المالکی البوصیری: ابن حجر کے مطابق ٧٤٥ھ میں پیدا ہوئے مغلطائی کو اپنی محفوظات. سنائیں ابن فہد اور بقاعی وغیرہ حدیث میں ان کے شاگرد ہیں. شذرات ٧ :٢٢٧. سخاوی نے سن ولادت ٧٥٥ھ دیا ہے. (الضوء ٣ : ٥٠ ا) اور بتایا ہے کہ انہوں نے خلیل صاحب «المختصر» کی مجلس درس میں حاضری دی ہے. سنہ وفات سخاوی نے ٨٣٨ھ بتایا ہے.

(٣) ابو الفتح محمد بن عمر بن ابی بکر بن محمد بن علی الشرابیشی: ٧٥٥ھ میں پیدا ہوئے. ابن الملقن اور عراقی ان کے خاص اساتذہ میں سے ہیں. حافظہ بڑا اچھا تھا. فقہی اور حدیثی فوائد خصوصاً متن و اسناد کے مشکل الفاظ کی شرح کافی مستحضر تھیں. مشائخ و ائمہ کی مجالس میں جو سنتے اسے لکھ بھی لیتے تھے اخیر عمر میں ان کے گھر والوں نے ان کی ساری کتابیں چرا کر بیچ دیں. ان سے اکابرین نے حدیث سنی مگر ابن حجر کی رائے ہے کہ حدیث میں ماہر نہ تھے. ٨٣٩ھ میں وفات پائی. الضوء ٨ : ٢٤١ ؛ شذرات ٧ : ٢٣٢.

(٤) عبد الرحیم بن الحسین بن عبد الرحمن ابو الفضل (٧٢٥ھ - ٨٠٦ھ/ ١٣٢٥ء - ١٤٠٤ء): کبار حفاظ حدیث میں سے ہیں. کردی الاصل ہیں. پیدائش رازنان کی ہے. بچپن میں مصر اپنے باپ کے ساتھ چلے گئے. بہت سے سفر کیے پھر مصر لوٹ آئے وہیں انتقال ہوا. ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں: «المغنی عن حمل الأسفار فی الأسفار» یعنی تخریج احادیث احیاء العلوم «الفیة فی مصطلح الحدیث» و شرحها «فتح المغیث» «التقیید والایضاح» الضوء ٤ :١٧١ ؛ حسن المحاضرة ١ : ٢٠٤ ؛ ذیل طبقات الحفاظ ١ : ٣٨٢.

کے شاگرد ہیں. تقی الدین مقریزی الحنفی[1] نے بھی عراقی وغیرہ سے فن حدیث حاصل کیا تھا اور تاریخ کے ساتھ حدیث میں بھی مہارت رکھتے تھے. ناصرالدین محمد الفاقوسی الشافعی[2] بھی اس عہد کے مشہور محدثوں میں سے تھے، اس دور کی ایک مشہور محدث خاتون عائشة الحنبلیة[3] بنت عبد الهادی بھی ہیں. ان ساتوں سے قاسم نے فن حدیث حاصل کیا. فقہ کی تعلیم کے

---

(١) احمد بن علی المقریزی، تقی الدین (٧٦٦ھ - ٨٤٥ھ / ١٣٦٥ء-١٤٤١ء): مشہور مصری مؤرخ و محدث. دمشق کے بیمارستان نوری کے ناظر بھی رہے. حدیث میں اس طرح مشغول رہتے تھے کہ لوگ ان پر ابن حزم کے اتباع کا الزام لگانے لگے تھے. متقدمین کے بارے میں ان کی معلومات گہری نہیں. ان کی متعدد کتابیں شائع ہوچکی ہیں جن میں الخطط بہت مشہور ہے. ان کی ایک اہم اور غیر مطبوعہ تصنیف « کتاب المقفیٰ » جو مملوک عہد کے علماء وادبا اور شعرا کا بڑا قابل قدر اور مستند تاریخی تذکرہ ہے ڈاکٹر مختار الدین احمد اسے لیڈن اور پریس کے نسخوں کی مدد سے شائع کرنے والے ہیں. الضوء ٢ : ١٢ ؛ البدر الطالع ١ : ٧٩؛ الأعلام ١ : ١٧٣.

(٢) القاضی ناصرالدین محمد بن بدرالدین حسنی الفاقوسی (٧٦٣ھ - ٨٤١ھ) : مصر میں پیدا ہوئے وہیں انتقال ہوا. مصر میں « موقعی الدست» کے معزز عہدے پر رہے بہت دن حدیث کی تعلیم دی. طاعون میں انتقال ہوا. الضوء ٦ : ٨٥٣.

(٣) عائشة بنت محمد بن عبد الهادی بن عبدالحمید بن عبدالهادی بن یوسف ابن محمد بن قدامة بن مقدام، مسندة الدنیا، أم محمد القرشی العمری المقدسی الصالحی (٧٢٣ھ - ٨١٦ھ) : اس دور کی ایک نہایت فاضل خاتون ہیں. حدیث میں بہت سے اونچے درجے کے محدثین سے اجازت حاصل تھی ابن حجر نے بھی ان سے حدیث روایت کی ہے. ان کی عمر بہت ہوئی آخیر عمر میں ان کے علاوہ اور کوئی ایسا نہ تھا جس نے ان کے اساتذۂ حدیث سے پڑھا ہو. اس کے ساتھ بخاری کو اپنے زمانے میں سب سے عالی سند سے روایت کرنے میں آخری ہستی ہیں. علو سند کی وجہ سے بے شمار لوگوں نے ان سے علم حدیث حاصل کیا. الضوء ١٢ : ٨١.

لیے سراج الدین ابو حفص عمر بن علی قارئ الهدایة[1]، نظام الدین یحیی السیرامی الحنفی، عبداللطیف الکرمانی الحنفی[2]، اور عزالدین محمد بن محمد بن عبدالسلام شافعی[3] جیسے سربرآوردہ حنفی اور شافعی علماء سے رجوع کیا۔ اصول فقہ علاءالدین بخاری، قارئ الہدایہ اور شرف السبکی[4] سے حاصل کیا۔ علم اصول الدین علاء الدین بخاری مذکور اور قاضی القضاۃ

(۱) عمر بن علی بن فارس الکنانی (بروکلمن ۲ : ۸۱ القطانی) الحسینی سراج الدین ابو حفص (م ۸۲۹ ھ): قارئ الهدایة کے لقب سے مشہور ہیں خانقاہ شیخونیہ کے شیخ الشیوخ تھے۔ ابن تغری بردی کے استاد ہیں۔ «ہدایہ» مستحضر تھی۔ فقہ میں دستگاہ کامل رکھتے تھے اور ابو حنیفۂ زمانہ کہلاتے تھے۔ درویشانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ بروکلمن نے «الفتاوی السراجیة» کو ان کی تصنیف بتایا ہے (بروکلمن: تکملہ ۲: ۹۱) یہ صحیح نہیں۔ (الأعلام ۵ : ۱۹۹)؛ ابن تغری بردی، ۶ : ۷۹۱؛ الضوء ۶ : ۱۰۹؛ شذرات ۷ : ۱۹۱؛ الأعلام ۵ : ۲۱۹۔

(۲) عبداللطیف افتخار الدین الکرمانی: دو مرتبہ قاہرہ آئے اور وہاں تعلیم دی۔ فقہ میں مہارت رکھتے تھے۔ خود کہتے تھے کہ محیط برہانی کا مطالعہ میں نے سو مرتبہ کیا ہے۔ فلسفہ، معانی اور بیان میں بھی دستگاہ حاصل تھی۔ کلام کے ماہرین سے مناظرہ کرکے انہیں نیچا دکھا چکے تھے۔ الضوء ٤ : ۳٤۰۔

(۳) عزالدین محمد بن محمد بن عبدالسلام (م ۸٦۵ ھ): مصر میں شافعی نُوّاب الحکم میں سے تھے جو قاضی القضاۃ کے ماتحت ہوتے تھے۔ سراج الدین عمر البلقینی کے آخری شاگرد ہیں۔ ابن تغری بردی ۷ : ۲٦٤

(٤) شرف الدین موسیٰ بن احمد بن موسیٰ بن عبداللہ بن سلیمان السبکی الشافعی (۷٦۲ھ تقریباً - ۸٤۰ ھ): سبک العبید میں پیدا ہوئے پھر قاہرہ آرہے۔ سارے دن طلبہ کو فقہ کی تعلیم دیتے تھے۔ اسی حال میں بیس سال گزار دیے۔ اپنے زمانے میں «احفظ المصریین» تھے۔ الضوء ۱۰ : ۱۷۷؛ شذرات ۷ : ۲۲٦۔

شمس الدین ابو عبداللہ محمد البساطی المالکی[1] سے پڑھا۔ ان کے علاوہ قاضی القضاۃ سعد الدین بن شمس الدین الدیری الحنفی[2] سے سنہ ۸۳۲ ھ میں انہیں کی تصنیف کردہ «شرح عقائد نسفی» کا درس لیا۔ ناصر الدین محمد البارنباری الشافعی[3] فقہ و عربیت کے علاوہ حساب میں مہارت رکھتے تھے اور اس بنا پر فرائض اور میقات میں بھی مہارت حاصل تھی قاسم نے ان سے فرائض اور اوقات کے علوم حاصل کیے۔ یہ علوم بارنباری کے علاوہ اس دور

---

(۱) قاضی القضاۃ شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن احمد بن عثمان بن نعیم بن محمد بن حسن بن غانم البساطی (۷۶۰ ھ - ۸۴۲ ھ) : بساط (غربیۂ مصر) میں پیدا ہوئے پھر قاہرہ چلے آئے۔ شروع میں مالی حالت بہت سقیم تھی۔ پھر جمال الدین الاستادار کے مدرسہ میں مالکی درس کی جگہ سپرد ہوئی۔ اس کے بعد برقوقیہ اور شیخونیہ میں درس دیتے رہے ۸۲۳ ھ میں دیار مصریہ کی قضاءت سپرد ہوئی اور بیس سال مسلسل قاضی رہے۔ وفات قولنج میں ہوئی۔ الضوء ۷ : ۵؛ بغیۃ ۱۳ ؛ شذرات ۷ : ۲۴۶؛ الأعلام ۶ : ۲۲۸ .

(۲) سعد بن محمد بن عبداللہ بن سعد ابن ابی بکر قاضی القضاۃ سعد الدین، ابو السعادات، النابلسی الاصل الدمشقی (۷۶۸ ھ - ۸۶۷ھ) : ابن الدیری کے نام سے مشہور ہیں جو جبل نابلس کے قریب مقام دیر سے منسوب ہے۔ مصر میں حنفیہ کے قاضی القضاۃ اور خانقاہ شیخونیہ کے شیخ الشیوخ تھے، حافظہ اور ذہن دونوں اچھا پایا تھا اور اس بارے میں اپنے زمانے میں دور و نزدیک مشہور تھے۔ تصنیف و تالیف کا زیادہ شوق نہ تھا۔ ان کی کتاب «الحبس فی التہمۃ» چھپ چکی ہے۔ الضوء ۳ : ۲۴۹؛ الأعلام ۳ : ۱۳۸؛ الفوائد البہیۃ ۷۸؛ ابن تغری بردی ۷ : ۷۷۴.

(۳) ناصر الدین محمد بن عبدالوہاب بن محمد البار نباری (م ۸۳۲ھ) : ۷۷۰ ھ سے کچھ قبل پیدا ہوئے۔ دمیاط کے قریب ایک گاؤں بارنبار ہے اس سے منسوب ہیں۔ دمیاط اور قاہرہ میں پڑھایا۔ جامع ازہر میں بھی پڑھایا اخر میں فالج سے نصف دھڑ بےکار ہوگیا تھا اسی میں وفات ہوئی۔ الضوء ۸ : ۱۳۸؛ شذرات ۷ : ۱۹۹، ابن تغری بردی ۶ : ۸۰۵ .

کے ایک عالم السید علی الشافعی سے پڑھے جو السیدالفرضی[1] کے نام سے مشہور تھےاور ریاضی کے جملہ فنون میں اعلی درجے کی دستگاہ رکھتے تھے، اور بعد میں بھی ان سے رجوع کرتے اور مدد لیتے رہے۔ عربی زبان و ادب کے لیے علاء الدین بخاری، شرف سبکی اور مجدالدین رومی سے رجوع کیا صرف کی تعلیم شمس بساطی سے لی۔ معانی و بیان کے لیے علاء الدین بخاری، شمس بساطی اور نظام الدین السیرامی[2] کے ممنون ہیں۔ فن منطق خاص طور سے شرف سبکی سے حاصل کیا۔

درس و تدریس اور تعلیم و تعلم کا یہ طریقہ شروع سے مسلمانوں میں رائج چلا آرہا ہے کہ مختلف علوم و فنون کے لیے ان کے ماہرین سے رجوع کیا جاتا تھا۔ بعض لوگ فنون کے علاوہ کچھ کتابوں کے ماہر ہوتے تھے اور اُن پر گہری نظر رکھتے تھے ایسے حضرات سے ان کتابوں کا درس لیا جاتا تھا۔ اس طرح حصول علم کے لیے متعدد اشخاص سے استفادہ کیا جاتا تھا۔ قدماء کے اساتذہ کی فہرست عموماً طویل ہوتی ہے اس کا یہی سبب ہے۔ قاسم کے زمانے میں بھی یہی طریقہ رائج تھا چنانچہ قاسم نے مروجہ علوم و فنون اپنے دور کے ماہرین سے حاصل کیے یہ وہ لوگ تھے جن کی طرف اس دورمیں عموماً ان علوم کی تحصیل کے لیے رجوع کیا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہوتا تھا

---

(۱) علی بن عبدالقادر الشریف نورالدین الحسنی الشامی الاصل القاھری الازھری الفرضی (۸۰۸ھ - ۸۲۰ھ / ۱۴۰۵ء - ۱۴۶۵ء) قاھرہ میں پیدا ہوئے۔ ابن حجر کے شاگرد رہے۔ ابن المجدی سے علوم ریاضیہ پڑھے۔ اپنے زمانے کے بے مثال ریاضی داں تھے۔ الضوء ۵ :۲۴۲؛ الاعلام ۵ : ۱۱۵۔

(۲) نظام الدین یحیی بن العلامۃ سیف الدین یوسف بن محمد عیسی السیرامی الحنفی (م ۸۳۳) : ۷۸۰ھ سے پہلے پیدا ہوئے۔ مدرسۂ ظاھریہ برقوقیہ کے شیخ الشیوخ تھے۔ معقول و منقول دونوں میں دستگاہ رکھتے تھے۔ عینی کا کہنا ہے کہ انہیں معلومات زیادہ نہ تھیں مگر ذہین بہت تھے۔ الضوء ۱۰ : ۲۶۶؛ ابن تغری بردی ۶ : ۸۱۲۔

کہ طالب علم کو جس فن سے زیادہ دلچسپی اور مناسبت ہوتی تھی اس فن کے ماہر خصوصی سے شاگردی کا خاص رابطہ رکھتا اور مستقل اس کے پاس حاضر ہوتا رہتا تھا تاکہ اس فن پر قابو حاصل ہوجائے۔ جیسا بتایا گیا قاسم نے حدیث میں خاص طور سے ابن حجر سے استفادہ کیا لیکن ان کی دلچسپی کا اصل میدان فقہ تھا۔ علاوہ اُن حنفی اور شافعی علماء کے جن سے استفادے کا ذکر پیچھے گزرا اس دلچسپی کی بنا پر شاگردی کا خصوصی تعلق ابن الہمام[1] سے رہا۔ ابن الہمام کا جو مرتبہ فقہ حنفی میں ہے اس کا اندازہ اس بات سے ہوسکتا ہے کہ ان کا شمار «مجتہدین فی المذہب» میں ہے جو مجتہد مطلق اور مجتہد منتسب کے درمیان کا ایک درجہ ہے۔ ابن الہمام سے قاسم کی شیفتگی اور دلبستگی کا یہ عالم تھا کہ مروجہ علوم و فنون میں سے جو ابن الہمام کے بھی زیر تدریس تھے ان سے پھر پڑھے - ابن الہمام سے تعلق کی ابتدا سنہ ۸۲۵ھ سے ہوئی اور یہ تعلق ابن الہمام کے انتقال تک برابر قائم رہا - افادے اور استفادے کے ان چھتیس سالوں میں ظاہر ہے کہ قاسم کو کیا کچھ علمی فائدہ نہ پہونچا ہوگا - ابن الہمام سے خاص طور سے جوکتابیں پڑھیں وہ یہ ہیں : انہیں کی شرح ہدایہ «فتح القدیر» کا ربع اول، صدر الشریعۃ کی «التوضیح و التلویح» کا ایک حصہ اور ابن الہمام کی تصنیف «المسائرۃ فی علم الکلام» تمام و کمال -

---

(۱) محمد بن عبدالوحد بن عبدالحمید بن مسعود السیواسی الاسکندری، کمال‌الدین (۷۹۰ھ - ۸۶۱ھ / ۱۳۸۸ء - ۱۴۵۷ء) : حنفیہ کے امام۔ فقہ، اصول فقہ اور حدیث کے ماہر۔ اسکندریہ میں پیدا ہوئے قاہرہ میں پروان چڑھے۔ سیواس سے جو بلاد روم میں تھا ان کے والد ترک وطن کرکے چلے آئے تھے - اہل باطن بزرگوں میں سے ہیں، خانقاہ شیخونیہ کے شیخ الشیوخ بھی تھے۔ قاہرہ میں ہی وفات پائی۔ ان کی سب سے مشہور کتاب «فتح القدیر» شرح «ہدایہ» ہے اور دوسری «التحریر فی اصول الفقہ»۔ الضوء ۸ : ۱۲۷ ؛ شذرات ۷ : ۲۹۸ ؛ الفوائد البہیۃ ۱۸۰ ؛ بروکلمن، تکملہ ۲ : ۹۱ ؛ بغیۃ الوعاۃ ۷۰ ؛ الأعلام ۷ : ۱۳۵۔

اساتذہ سے باقاعدہ استفادے کے علاوہ قاسم کا ذاتی مطالعہ بہت وسیع تھا ادب کی کتابوں اور دواوین پر بڑی نظر تھی . حافظہ بہت عمدہ پایا تھا اس لیے ان کا اکثر حصہ انہیں حفظ ہوگیا تھا . حافظے کے ساتھ ذہانت سے بھی وافر حصہ ملا تھا . اپنے زمانے میں ہی اپنی علمیت کے کے لیے مشہور ہوگئے تھے چنانچہ ان کے معاصرین نے ان کے بارے میں اچھی رایوں کا اظہار کیا ہے . ابن الدیری انہیں « الشیخ العالم الذکی» کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں . ابن حجر نے « الامام العلامة المحدث الفقیه الحافظ » کہ کر اُن کی وسعت علم ، فقاہت اور حفظ حدیث پر مہر لگادی ہے . قاسم نے سنہ ٨٣٤ میں ابن حجر سے رجال میں انہیں کی تصنیف « الأیثار بمعرفة رواة الآثار » پڑھی (قرأعلیه) . دوران درس استاد شاگرد کی قابلیت سے اتنا متأثر ہوا کہ اسے « الشیخ الفاضل المحدث الکامل الاوحد » کا لقب عنایت کیا[1] . ابن حجر کی زبان سے کسی کے لیے « کامل و یکتا محدث » کے الفاظ فن حدیث میں اسکی اعلی درجے کی قابلیت و مہارت ثابت کرنے کے لیے کافی سے زیادہ ہیں . اس تأثر کا سبب یہ تھا کہ دوران درس قاسم نے کتنے ہی مواقع پر ابن حجر کو متنبہ کیا جس کی وجہ سے ابن حجر کو کتاب میں متعدد تغیرات اور اور اضافے کرنا پڑے اور ابن حجر ہی کے الفاظ میں ان اضافوں کے بعد کتاب کا حسن دوبالا ہوگیا « فافاد و نبه علی مواضع الحقت فی هذا الاصل فزادته نورا ». سخاوی بتاتے ہیں کہ اس کتاب کے خطبے میں ابن حجر نے جو یہ الفاظ لکھے ہیں کہ « ان بعض الاخوان التمس منی فاجبته الی ذلک مسارعاً و وقفت عند ما اقترح طائعا » یعنی میرے ایک دوست نے مجھ سے درخواست کی جو میں نے فوراً قبول کی اور جو مشورہ دیا اسے قبول کیا ، ان میں دوست سے مراد قاسم ہی ہیں .

---

(١) یہ اس وقت سے پہلے کا واقعہ ہے جب ابن ججرنے مذکورہ بالا فقرہ ان کے حق میں کہا تھا .

زین‌الدین رضوان بھی قاسم کے معاصر ہیں ، ان کے الفاظ ان کے بارے میں یہ ہیں « من حذاق الحنفیة کتب الفوائد و استفاد و افاد » جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ میں ان کی مہارت ان کے ہم عصروں نے تسلیم کرلی تھی۔

قاسم نے تدریس و افتاء کا کام کافی پہلے شروع کردیا تھا ۔ مختلف فنون میں لوگوں نے ان سے استفادہ کیا۔ التاج النعمانی کی سند سے « جامع مسانیدابی حنیفة » للخوارزمی روایت کرتے تھے جس کی سند یہ ہے۔ «قاسم، عن التاج النعمانی ، عن محی الدین ابی الحسن حیدرہ ابن ابی الفضائل محمد یحیی العباسی مدرس المستنصریة ببغداد سماعا ، عن صالح بن عبدالله بن الصباغ، عن ابی المؤید محمد بن محمود بن محمد الخوارزمی مؤلفه » یعنی قاسم اور مولف کتاب کے درمیان صرف تین آدمی تھے ۔ سند کے اس علو کی وجہ سے بہت سے لوگوں نے ان سے یہ مسند سنی ۔ قاسم نے الناصری ابن الظاہر جقمق[1] کی مجلس میں بھی مسانید کی روایت کی ۔ ناصری کو قاسم سے بڑا تعلق تھا۔ اس نے قاسم کی باقاعدہ شاگردی کی اور خصوصی ربط قائم رکھا ۔ مسانید کی روایت قاسم نے مشہور فقیہ محب الدین ابن الشحنة[2] کے یہاں بھی کی۔ اس کی سماعت میں محب ابن الشحنة کے علاوہ ایک کثیر تعداد شامل تھی۔ سخاوی لکھتے ہیں کہ مسانید کی روایت لوگ ان سے شروع سے

---

(۱) محمد بن جقمق الامیر ناصرالدین ابوالمعالی بن الظاہر ابی سعیدالچرکسی الاصل القاہری الحنفی (۸۱۶ھ - ۸۴۸ھ) : مملوک سلطان الظاہر جقمق العلائی الظاہری (م ۸۵۷ھ / ۱۴۵۳ء) کے بیٹے اور قاسم کے خاص شاگرد ہیں۔ الضوء ۷ : ۲۱۰.

(۲) محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن الشہاب غازی الحلبی الحنفی ، ابوالفضل ابن الشحنة (۸۰۵ھ - ۸۹۰ھ) : مؤرخ اور فقیہ ہیں ۔ سلطان اشرف قایتبائی کے زمانے میں رؤساء میں سے تھے۔ مصر میں کاتب السر کے عہدے پر فائز تھے۔ حنفیہ کے قاضی تھے اور خانقاہ شیخونیہ کے شیخ الشیوخ۔ سرعت حفظ میں کمال رکھتے تھے۔ اپنے والد کی کی « الروض المناظر » اور « ہدایہ » کی شرح لکھی۔ الضوء ۹ : ۲۹۵ ؛ البدر الطالع ۲ : ۲۶۳ ؛ الأعلام ۷ : ۲۷۹ .

کرتے چلے آئے ہیں اور اب بھی کرتے ہیں «حمله الناس منه قدیما و حدیثا[1]». غرض کہ اس دور کے بہت سے علماء و فضلاء نے ان سے مختلف علوم و فنون حاصل کیے .

قاسم کو متعدد علماء سے افتاء و تدریس کی اجازت حاصل تھی اور یہ دونوں خدمتیں وہ بہت پہلے انجام دینا شروع کرچکے تھے . ان کا بیان تھا کہ اہل شام و اسکندریہ سے بھی انہیں اجازت حاصل تھی مگر سخاوی کہتے ہیں کہ یہ غالباً اجازت عامہ تھی کیونکہ سنہ ۸۲۰ھ میں جو اس اجازت کے حصول کا زمانہ ہے قاسم کی عمر صرف اٹھارہ سال کی تھی اس عمر میں انہیں ایسا کون آدمی مل سکتا تھا جو بیرون قاہرہ یعنی اسکندریہ و شام کے علماء سے جو ساکنان قاہرہ کے لیے اجنبی کی حیثیت رکھتے تھے یہ سفارش کرتا کہ انہیں تدریس و افتاء کی اجازت مرحمت کردی جائے[2]. مگر قاسم کے بیان کے آگے یہ اعتراض کچھ زیادہ وقعت نہیں رکھتا خصوصاً جب ہم دیکھتے ہیں کہ قاسم کے شوق حصول علم کا یہ عالم تھا کہ اس کے لیے دور دراز کے سفر کے اختیار کرنے سے نہ رُکے . ہوسکتا ہے کہ ان کے اسکندری اور شامی اساتذہ نے اس والہانہ لگاؤ کے پیش نظر بطور خود اجازت دےدی ہو .

قاسم اپنی قوت حافظہ ، ذہانت ، وسعت مطالعہ ، رسوخ علمی، فقہی تبحر ، ادبی معلومات ، متعدد فنون میں مہارت ، خوش بیانی اور مباحثہ میں فریق مخالف کو چپ کردینے کے لیے اپنی زندگی ہی میں ممتاز و مشہور ہوچکے تھے چنانچہ سخاوی ان الفاظ میں ان کی صلاحیتوں کا اعتراف کرتے ہیں :

«و هو امام علامة ، قوی المشارکة فی الفنون ، ذاکر لکثیر من الادب

---

(۱) الضوء ٦ : ۱۸٦

(۲) سخاوی کے اعتراض کی بنیاد یہ امر ہے کہ دستور یہ تھا کہ پہلی مرتبہ تدریس و افتاء کی اجازت علماء عموماً کسی ایسے بھروسے کے عالم کی سفارش پر دیا کرتے تھے جو طالب علم کا واقف کار ہو تاکہ نا اہل کو اجازت مل جانے کے امکانات کم سے کم تر ہوجائیں .

و متعلقاته ، واسع الباع فی استحضار مذهبه و کثیر من زوایاه و خبایاه ، متقدم فی هذا الفن ، طلق اللسان، قادرا علی المناظرة و افحام الخصم»[1]

لیکن ساتھ ھی سخاوی ان کی تحقیق کے مقابلے میں ان کے حافظے کے کہیں زیادہ قایل ھیں. چنانچہ کہتے ھیں «لکن حافظته احسن من تحقیقه»[2]. ھوسکتا ھے کہ سخاوی کی یہ رائے دیگر فنون کے بارے میں کچھ وزن رکھتی ھو مگر جہاں تک قاسم کے مخصوص فن یعنی فقہ کا تعلق ھے اُن کا لوھا اس زمانے کے اچھے اچھے فقہاء کو ماننا پڑا. خود سخاوی اس میدان میں ان کی عظمت کا اعتراف کھلے دل سے کرتے ھیں چنانچہ انھوں نے لکھا ھے «و قد انفرد عن علماء مذهبه الذین ادرکناهم بالتقدم فی هذا الفن و صار بینهم من اجلة شانه»[3] جس سے معلوم ھوتا ھے کہ اس دور کے ان سارے حنفی فقہاء کے درمیان جن سے سخاوی کو شرف ملاقات حاصل ھوا قاسم اپنی فقہی بصیرت اور مہارت کی بنا پر ایک انفرادیت کے مالک تھے اور چوٹی کے لوگوں میں ان کا شمار ھوتا تھا.

قاسم پر بعض اوقات یہ اعتراض کیا جاتا ھے کہ تنقید کے بڑے شوقین تھے حتیٰ کہ اپنے اساتذہ و مشائخ پر بھی تنقید کرنے سے دریغ نہ کرتے تھے یہاں تک کہ واضح باتوں تک کے بارے میں گرفت کرتے تھے. مگر دیکھا جائے تو یہ اُن کی فنی مہارت و بصیرت اور وسعت مطالعہ کی کی دلیل ھے. انھوں نے جو اعتراضات معاصرین کے فتاوی یا فیصلوں پر کیے یا متقدمین کی جن امور پر گرفت کی ان کے مطالعے سے صاف معلوم ھوتا ھے کہ جہاں تک دلیل و استدلال کا تعلق ھے قاسم کا موقف ان لوگوں سے کہیں مضبوط ھے اور اُن کی گرفت بجا اور اعتراض صحیح ھے. یہی وجہ ھے کہ اھم مسائل خصوصاً نوازل کے بارے میں جہاں ایک فقیہ کی فقہی بصیرت اور فقہی اصولوں کے علم و فہم اور انطباق کا امتحان ھوتا ھے استفتاء کے وقت قاسم سے اکثر رجوع کیا جاتا اور وہ پیش

(۱) الضوء ٦ : ۱۸۷
(۲) الضوء ٦ : ۱۸۸ (۳) ایضاً ٦ : ۱۸۸

کردہ سوالات کے کافی و شافی جواب بھی دیتے جو ان کی شہرت میں اضافے کا باعث بنتے تھے۔

ظاہر ہے کہ تحدیث نعمت کے طور پر ان چیزوں کا ذکر لوگوں سے آنا بھی ہوگا اور جس طرح ہر صاحب نظر اور ماہر فن پورے اطمینان و وثوق کے ساتھہ اپنی رائے کو پیش کرتا ہے جس سے بعض اوقات ایک گونہ جھلک ادعا کی پیدا ہوجاتی ہے لیکن جو واقعۃً نتیجہ ہوتا ہے اپنی بصیرت پر کامل اعتماد کا وہ کبھی قاسم کی گفتگو میں بھی نمایاں ہوجاتی ہوگی یہی چیز ہے جس کا ذکر سخاوی نے ان لفظوں میں کیا ہے:

«والأكثار من ذكر ما يكون من هذا القبيل بحضرة كل احد ترويجاً لكلامه بذلك مع شائبة دعوى و مساجحة»[1]

ورنہ یوں تو سخاوی بھی ان کے فطری جذبہ تواضع اور انکسار و فروتنی کے قائل ہیں۔

قاسم گفتگو کے فن کے ماہر تھے۔ ان کی باتیں لوگوں کے دلوں کو موہ لیتی تھیں۔ مجلسوں اور محفلوں میں ان کے جوہر کھلتے اور اس وقت گفتار کی روانی اور شیرینی دیکھنے کے قابل ہوتی۔ جس شخص کا مطالعہ وسیع ہو اور حافظہ قوی، جو ادب پر نظر رکھتا ہو اور ساتھہ ہی بات کرنے کے فن سے بھی اسے واقفیت ہو، اس کی گفتگو نہ صرف دلچسپ ہوگی بلکہ ساتھہ ساتھہ معلومات افزا اور علمی فوائد سے بھرپور بھی ہوگی یہی حال قاسم کا تھا۔ جو چیزیں حافظے میں محفوظ تھیں ان پر بات چھڑ جاتی تو حاضرین دلچسپی لینے پر مجبور ہوجاتے۔ گفتگو کی اس شگفتگی اور دلچسپی کا عالم یہ تھا کہ اُن کی تحریر و علم بھی اس کے آگے دبتا ہوا معلوم ہوتا تھا چنانچہ بعض لوگ از رہ نکتہ چینی کہا کرتے تھے «ان كلامه اوسع من علمه»[2] علم تو اتنا وسیع نہیں مگر باتیں خوب بنا لیتے ہیں۔ سخاوی کہتے ہیں اس پر اتنا اضافہ اور ہونا چاہیئے کہ «ان كلامه احسن من قلمه»[3] تقریر تحریر سے بازی لے گئی ہے۔ وسعت علم

(۱، ۲، ۳) الضوء ٦: ۱۸۸

اور حسن تقریر کا نتیجہ یہ تھا کہ قاسم علمی مذاکروں میں دل کھول کر حصہ لیتے تھے اور اپنے مخالف پر اکثر بھاری پڑتے تھے۔ ظاہر ہے علمی میدان کے حریفوں سے چشمک بھی رہتی ہوگی مگر قاسم اپنے دل میں کسی کی طرف سے کدورت نہ رکھتے تھے۔ علمیت کے غلبے کا نتیجہ عموماً طبیعت کی خشکی اور خشونت کی صورت میں نمودار ہوتے ہوئے دیکھا گیا ہے۔ مگر قاسم ان دونوں باتوں سے بری تھے سانھ ہی ظاہری تکلفات سے بہت دور رہتے تھے مگر ان ساری خوبیوں کے باوجود لوگ ان سے معاصرانہ رقابت رکھتے تھے اور سخاوی کے بیان کے مطابق ان کی وہ قدر و منزلت نہ کرتے تھے جو کرنی چاہیئے تھی۔ مگر دوسری طرف قاسم کو یہ چیزیں معاصرین سے استفادہ کرنے سے مانع نہ ہوتی تھیں اور اس بارے میں وہ اس حد تک فراخ دل تھے کہ اپنے سے کم تر درجے تک کے لوگوں سے استفادے اور ان کی تحریر کے اقتباسات پیش کرنے میں کوئی عار نہ سمجھتے تھے۔

قاسم کو شہرت کا اگرچہ وافر حصہ نصیب ہوا تھا مگر حکومت وقت نے ان کے مرتبے کے مطابق ان کی قدر و منزلت نہ کی اور جس طرح دوسرے اساطین علم کو اپنے شعبوں میں جگہ دے کر ان کی علمی جلالت شان کا اعتراف کیا اور طالبین علم کی ہمت افزائی کی اس طرح کوئی مناسب عہدے ان کے سپرد نہ ہوا۔ اپنی زندگی کے بیشتر حصے میں وہ خانقاہ اشرفیہ کے صوفیاء میں سے رہے اور سادہ اور معمولی طریقے سے زندگی گزار دی۔ عارضی طور سے مختلف خدمتیں البتہ کبھی کبھی ان کے سپرد ہوتی رہیں۔ مدرسۂ قبۂ بیبرسیہ میں ابن حسان کے بعد تدریس حدیث کی خدمت ان کے سپرد ہوئی بعد میں اسے ابن حجر کے نواسے کو دے دیا گیا اور ایک مملوک امیر جانبک الجداوی[1] نے قاسم کو باب قرافہ میں اپنے ایک تکیے قایم کیے ہوئے مدرسے میں مقرر کردیا لیکن

---

(۱) الضوء ۳: ۵۶

یہ جگہ بھی مستقل ان کے پاس نہ رہ سکی اور کسی اور کو وہاں کی معلمی کی خدمت تفویض ہوگئی۔

آمدنی کم تھی اور اس کا کوئی مستقل ذریعہ بھی نہ تھا ساتھ ہی کئی بیویاں اور متعدد اولادیں تھیں۔ ان باتوں کے باوجود فراخ دست اور شاہ خرچ واقع ہوئے تھے۔ مذکورہ جگہوں پر تقرر سے پہلے بھی یہ حالت تھی کہ اگر امراء و ملوک سے ہدیۃً کچھ ملتا بھی تھا تو فوراً خرچ کرڈالتے اور وہی مالی پریشانیاں عود کرآتیں۔ قاسم کے دوست بھی قاسم کی مدد کرتے اور ان کی پریشانیاں دور کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے۔ ان کے رفیق سیف الدین حنفی[1] جب مدرسۂ مؤیدیہ میں صدارت کے عہدے پر سرفراز ہوئے تو انہوں نے قاسم کو مدرسہ کے احاطے میں اپنے مکان کے بالائی حصے میں رہنے کی دعوت دی مگر قاسم نے انکار کردیا اور عذر یہ کیا کہ مکان تنگ ہے مگر اصل بات یہ تھی کہ وہ بالائی منزل پر چڑھنے اترنے کی مشقت برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہ تھے۔ شمس الدین امشاطی[2] جن کو اُن سے بڑا لگاؤ تھا اور عرصہ دراز تک ان کی صحبت میں رہے تھے جب قاضی مقرر ہوئے تو انہوں نے آٹھ سو درہم ماہانہ قاسم کا وظیفہ مقرر کردیا۔ اس کے

(۱) سیف الدین محمد بن محمد بن عمر بن قطلوبغا البکتمری القاهری الحنفی (۸۰۳ھ - ۸۸۱ھ) : سیوطی کے سب سے آخر میں مرنے والے استاد، ترکی الاصل حنفی فقیہ۔ ابن الہمام نے انہیں «محقق الدیار المصریة» کا لقب دیا تھا۔ الضوء ۹ : ۱۷۳ ؛ بغیة الوعاة ۹۹ ؛ شذرات ۷ : ۷۲۲ ؛ التعلیقات السنیة ۱۸۱۔

(۲) محمد بن احمد بن حسن بن اسمعیل بن یعقوب بن اسمعیل الشمس بن الشہاب الکجکاری العینتابی الاصل القاهری الحنفی معروف به شمس الامشاطی (۸۱۱ھ - ۸۵۰ھ) : ۷۷۶ھ سے مرتے وقت تک حنفیہ کے قاضی رہے الضوء ٦ : ۳۰۱ ؛ حسن المحاضرة ۲ : ۱۵۔ ابن الامشاطی (الأعلام ۸ : ۳۹) ان کے چھوٹے بھائی ہیں۔

علاوہ مملوک امیر یشبک من مہدی[1] نے جو ان دنوں الدوادار الکبیر کے معزز عہدے پر تھا اپنی جیب خاص سے قاسم کے لیے دو ہزار درہم سالانہ وظیفے کے طور پر مقرر کردیے مگر یک اجل نے قاسم کو اس عطیے سے زیادہ فائدہ اٹھانے کا موقع نہیں دیا. وہ صرف ایک ماہ کا وظیفہ حاصل کرسکے.

قاسم کے ایک مشہور حنفی معاصر محمد بن سلیمان الکافیاجی[2] تھے. وہ خانقاہ شیخونیہ کے شیخ الشیوخ تھے. مملوک سلطان اشرف قایتبائی نے انہیں منصور کے دربار میں بطور سفیر بھیجا. ان کی عدم موجودگی میں خانقاہ کی مشیخت قاسم ہی کے سپرد رہی. جب دوبارہ حکومت نے کافیاجی کو ازبک کے پاس سفیر بناکر روانہ کیا تب پھر اس جگہ پر قاسم کا تقرر ہوا مگر اس مرتبہ عہدہ سنبھالنے سے پہلے پیام اجل آگیا.

فتنۂ ابن الفارض اور قاسم:

ابن عربی[3] کی ذات تاریخ اسلام کی چند نزاعی ہستیوں میں سے رہی ہے. انہیں خاتم الاولیاء کہنے والوں اور چوٹی کے عارفین میں سے سمجھنے والوں کی طرح اُن لوگوں کی بھی کمی نہیں رہی جو انہیں کافر، ملحد اور زندیق کہنے اور سمجھنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے. یہی حال

(۱) یشبک من مہدی الظاہری جقمق المعروف بالصغیر. الضوء ۱۰: ۲۷۲

(۲) محمد بن سلیمان بن سعد بن مسعود الرومی الحنفی محی الدین، ابو عبداللہ الکافیاجی / الکافیجی (۷۸۸ھ - ۸۷۹ھ) : سیوطی کے استاد ہیں معقولات کے امام تھے. «کافیہ» سے زیادہ شغل رکھنے کی وجہ سے لقب الکافیاجی پڑگیا. مصر کے کبار علماء حنفیہ میں سے تھے. الضوء ۷: ۲۵۹؛ حسن المحاضرة ۱ : ۳۱۸ ؛ الفوائد البہیة ۱۶۹ ؛ الأعلام ۷ : ۱۲ ؛ بروکلمن ۲ : ۱۱٤.

(۳) محمد بن علی بن محمد ابن عربی، ابوبکر الحاتمی الطائی الاندلسی، معروف بہ محی الدین ابن عربی، ملقب بہ شیخ اکبر (۵۶۰ھ - ۶۳۸ھ) : الأعلام ۷ : ۱۷۰ ؛ بروکلمن ۱ : ۵۷۱ ؛ تکملہ ۱ : ۷۹۰ .

اُن کے متبعین کا بھی ہے۔ ابن الفارض[1] کی ذات بھی بیک وقت عقیدت کا مرکز اور اہانت و تکفیر کا ہدف بنی رہی۔ یوں تو ان کے بارے میں دونوں طرح کی باتیں ان کی زندگی ہی میں کہی جاتی رہیں مگر ان کے بارے میں مصر میں سخت ترین نزاع ۸۷٤ھ[2] میں واقع ہوا۔ علماء کی ایک بڑی جماعت نے، جس کے سرخیل برہان الدین البقاعی، قاضی القضاۃ محب الدین ابن الشحنۃ، اُن کے صاحبزادے عبدالبر بن الشحنۃ، نورالدین المحلی، قاضی القضاۃ عزالدین المحلی وغیرہ تھے ابن الفارض کے مشہور قصیدۂ تائیہ کے بعض اشعار کی بنا پر یہ الزام لگاکر کہ وہ حلول و اتحاد کے قائل ہیں تفسیق پر بس نہ کرتے ہوئے ان کی تکفیر بھی کر ڈالی۔ اس کے برخلاف قاسم بن قطلوبغا، محی‌الدین الکافیاجی، شیخ بدرالدین ابن الغرس، نجم‌الدین یحییٰ بن الحجی، جلال‌الدین سیوطی، شیخ زکریا انصاری، تاج‌الدین ابن شرف اس دور کے اُن سر برآوردہ علماء میں سے تھے جو ابن الفارض سے حسن

---

(۱) عمر بن علی بن مرشد بن علی الحموی الاصل، ابو حفص و ابو القاسم، شرف الدین ابن الفارض (۵۷٦ - ٦۳۲ھ): اشعرالمتصوفین اور سلطان العاشقین کہلاتے ہیں۔ مصر میں پیدا ہوئے وہیں رہے اور وہیں وفات پائی فقہ شافعی کی تعلیم پائی۔ حدیث ابن عساکر سے پڑھی۔ حافظ منذری حدیث میں ان کے شاگرد ہیں۔ وحدۃ الوجود کے فکر کے اساطین میں سے ہیں۔ ذہبی ان کے بارے میں کہتے ہیں «کان سید شعراء عصرہ و شیخ الاتحادیۃ»۔ اتحاد کا الزام ان پر ابن حجر نے بھی لگایا ہے۔ شذرات ۵ : ۱٤۹؛ وفیات الأعیان ۱ : ۳۸۳؛ بروکلمن ۱ : ۲٦۲؛ تکملہ ۱ : ٤٦۲؛ الأعلام ۵ : ۲۱٦۔

(۲) سخاوی نے الضوء (٦ : ۱۸٦) میں بقاعی کے حوالے سے اس واقعے کا سن ۸۷٤ھ بتایا ہے مگر ابن ایاس نے اپنی تاریخ «بدائع الزہور فی وقائع الدہور» (۲ : ۱۱۹) میں اس کا ذکر ۸۷۵ھ کے واقعات میں کیا ہے ممکن ہے کہ اس قصے کی ابتدا ۷٤ھ میں ہوئی ہو مگر اپنے شباب پر ۷۵ھ میں پہونچا ہو۔ ابن ایاس نے اس کی کچھ تفصیلات دی ہیں ہم نے اس نزاع کا ذکر زیادہ تر ابن ایاس سے ہی لیا ہے۔

ظن رکھتے تھے، انھیں اولیاء اللہ میں سے سمجھتے تھے اور ان کے اقوال کی مناسب تاویل کرتے تھے۔ ان میں سے قاسم تو ابن عربی سے حسن عقیدت کے لیے نہایت درجہ مشہور تھے۔ ابن الفارض کی تکفیر و تفسیق کے نتیجے میں ان دونوں گروہوں میں کشمکش اور نزاع برپا ہونا فطری سے بات تھی۔ یہ کشمکش بڑھتی ہی گئی اور فریقین کی طرف سے رسالوں، کتابوں اور فتاوی کی بھرمار ہونے لگی۔ برہان الدین بقاعی نے «تنبیہ الغبی بتکفیر ابن الفارض و ابن عربی» نام کا رسالہ لکھا۔ الکافیاجی نے ابن الفارض کے قابل اعتراض اقوال کی صفائی فتاوی کی صورت میں پیش کی۔ جلال الدین سیوطی نے «قمع المعارض فی الرد عن ابن الفارض» اور بدرالدین بن الغرس نے «الرد علی من تعرض لابن الفارض» میں ابن الفارض پر کیے جانے والے اعتراضات کے جوابات دیے۔ بقاعی کے رسالے کا جواب ایک اور عالم نے «دریاق الأفاعی فی الرد علی البقاعی» کے نام سے لکھ کر بقاعی کے ایرادات کو دفع کیا۔ اس کے علاوہ ایک فریق نے دوسرے کی شان میں ہجویں لکھنے سے بھی گریز نہ کیا۔ ان میں سے بعض ابن ایاس نے نقل بھی کی ہیں۔ اس قضیۂ نا مرضیہ کا خاتمہ اس طرح ہوا کہ بعض مملوک امراء اور خود سلطان کو ابن الفارض کی جناب میں عقیدت پیدا ہوگئی۔ چنانچہ ابو یحیی زکریا الانصاری الشافعی کی خدمت میں ایک استفتاء اس مضمون کا پیش کیا گیا کہ ابن الفارض کی عبارات سے کیا نتیجہ نکالا جانا چاہیے یہ کہ وہ فاسد العقیدہ تھے یا ان کے اقوال میں اہل حق صوفیاء کے اطلاقات کا اجراء کرکے انھیں اس تہمت سے بری سمجھنا چاہیے۔ شیخ زکریا انصاری سے جب بہت اصرار کیا گیا تو انھوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ اتحاد وحلول کے الزامات ابن الفارض پر غلط ہیں ان کے اقوال میں تاویل کرنا چاہیے کیونکہ ان کے صدور کا منشا غلبۂ توحید ہے۔ اس کے ساتھ ان کی اس طرح کی تحریروں کو رواج عام دینا نامناسب ہے کیونکہ اس سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے اور قلت تدبر کی وجہ سے لوگ گمراہ ہوتے ہیں۔ شیخ زکریا انصاری کے اس فتوے کے

بعد یہ طوفان تھم گیا۔ ابن ایاس، جو سیوطی کے شاگرد ہیں اور ابن الفارض کے عقیدت مند، لکھتے ہیں کہ ابن الفارض پر گندگی[۴] اچھالنے والوں کا انجام سخت عبرت ناک ہوا۔ محب‌الدین ابن الشحنة کچھ ہی عرصے کے بعد حنفیہ کی قضاءت سے معزول ہوئے اور پھر فالج میں مبتلا ہوگئے۔ عبدالبر بن الشحنة بھی انواع و اقسام کی پریشانیوں میں مبتلا ہوئے۔ عوام بقاعی کے اتنے خلاف ہوئے کہ ان کے قتل میں کچھ ہی کسر رہ گئی، امراء نے بھی انہیں بہت ستایا چنانچہ وہ روپوش ہوکر قاہرہ سے نکل گئے اور مکہ مکرمہ کو جاتے ہوئے راستے میں ہی انتقال کرگئے۔ امام مدرسۂ کاملیہ مرض کی حالت میں سفر حجاز کے دوران قاہرہ سے چھ روز کے فاصلے پر انتقال کرگئے۔ مگر خود بقاعی نے جو اس نزاع میں قاسم کے شدید ترین مخالفوں میں سے تھے قاسم کی موت کا باعث اس بات کو قرار دیا ہے کہ انہوں نے ابن الفارض کی حمایت اور نصرت کی۔ چنانچہ لکھا ہے[۱] کہ جب ۷٤ ھ میں ابن الفارض کا فتنہ اٹھا تو قاسم نے حلول و اتحاد کے علم‌برداروں (مراد ابن الفارض) کی بڑی زبردست حمایت کی ان کے اس رویے پر شمس‌الدین سنباطی[۲] نے ان سے یہ کہا کہ ابن حجر نے ابن الامین مصری[۳] سے جو مباہلہ کیا تھا کیا تمہیں اس سے کوئی عبرت

---

(۱) الضوء ٦ : ۱۸٦

(۲) محمد بن محمد بن محمد بن احمد بن مسعود، شمس‌الدین ابو عبداللہ بن العلم بن البہاء بن العلم السنباطی ثم القاہری الشافعی (۸۱٦ ھ-۸۹۱ھ) : سنباط میں پیدا ہوئے پھر اپنے والد کے ساتھ قاہرہ چلے آئے وہیں انتقال ہوا۔ سخاوی انہیں قدوة المحدثین کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔ ابن حجر کے بھی شاگرد رہے۔ سخاوی ان کے شاگردوں میں ہیں۔ ذاتی کتب خانہ بہت بڑا تھا۔ جسے کسی نادر کتاب کی ضرورت ہوتی ان کے پاس پہونچتا۔

(۳) محمد بن علی بن احمد بن الامین، التقی بن النور المصری المعروف بہ ابن الامین المصری (۷٦۰ھ- ۸۳٤ھ) : ابن‌حجر نے ان کا ذکر «انباء» میں کیا ہے۔ سخاوی نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ تھوڑی بہت تعلیم فقہ کی حاصل کی۔ ادب

(باقی نوٹ صفحہ ۸۵ پر دیکھیے)

نہیں ہوتی۔ اس پر قاسم نے انہیں جواب دیا کہ ابن الامین کی موت اس مباہلے کا نتیجہ نہ تھی وہ تو بس ایک امر اتفاقی تھا۔ اس بات کے نتیجے میں قاسم کو عسربول اور پھر سلس البول ہوگیا، تندرستی بے حد خراب ہوگئی اور آخرکار اسی مرض میں ان کا انتقال ہوگیا۔ خود بقاعی کے انجام کے بارے میں ابن ایاس کے خیالات آپ کے سامنے ہیں۔ قاسم کی موت کے بارے میں بقاعی کی یہ توجیہ صحیح ہو یا غلط اس میں شک نہیں کہ قاسم بہت عرصے تک شدید مرض میں مبتلا رہے۔ حبس بول کی سخت تکلیف کی حالت میں کئی مقامات پر منتقل ہوئے۔ موت سے کچھ دن پہلے حارۃالدیلم کے احاطے میں مقیم ہوگئے تھے۔ ٤ ربیع‌الآخر ۸۷۹ ھ کو ۷۷ سال کی عمر میں علم و فضل کا یہ آفتاب ہمیشہ کے لیے غروب ہوگیا۔ نماز جنازہ جامع ماردانی میں ہوئی جنازے کے ساتھ بہت بڑا مجمع تھا۔ باب المشہد میں اپنے والدین اور اولاد کے پہلو بہ پہلو سپرد خاک کردیے گئے۔

اولاد:

قاسم نے کئی شادیاں کیں اور کثیر الاولاد آدمی تھے مگر معلوم ہوتا ہے کہ جیسا کہ عام طور سے ہوتا ہے ان کی اولاد ان کے علم و فضل کی وارث نہ بن سکی چنانچہ «الضوء» میں جہاں نویں صدی ہجری کے تمام ایسے لوگوں کے حالات مل جاتے ہیں جو کسی بھی اعتبار سے ممتاز تھے وہاں قاسم کے صرف ایک بیٹے اور ایک بیٹی کا تذکرہ ملتا ہے۔ نجم الدین الغزی کی کتاب «الکواکب السائرۃ بأعیان المئۃ العاشرۃ» بھی قاسم کی اولاد کے ذکر سے خالی ہے۔

(بقیہ نوٹ صفحہ ۸٤ کا)

اور لطائف و ظرائف کا کافی حصہ حافظے میں محفوظ تھا۔ بعض اکابران کے پاس آمدورفت رکھتے تھے لیکن دین کے بارے میں ان کا رویہ کچھ ڈھیلا ڈھالا تھا (الضوء ۸ : ۱۵۸) واللہ اعلم۔ سخاوی کو اپنے استاد ابن حجر سے بے پناہ عقیدت تھی جس کی وجہ سے وہ ابن حجر کے مخالفین کی بےجا تنقیص بھی کر بیٹھتے تھے۔

قاسم کے جس بیٹے کا ذکر سخاوی نے کیا ہے اس کا نام بدرالدین ابو الوفاء محمد القاهری الحنفی ہے[1] ٨٤٢ ھ میں پیدا ہوئے۔ باپ کے زیر سایہ پرورش پائی، قران مجید حفظ کیا اور فقہ میں «نقایہ» یاد کی۔ کچھ دوسرے درسی متون بھی حفظ کیے۔ آٹھ سال کی عمر میں ابن حجر کو اپنی حفظ کی ہوئی احادیث سنائیں اور اُن سے حدیث کی سماعت کی۔ ابن حجر کے علاوہ شہاب الدین حجازی[2] اور اس دور کی ایک مشہور محدث خاتون اُم ہانی الهورینیة[3] سے بھی حدیث پڑھی، مدرسہ ظاهریہ میں ختم بخاری کی سماعت کی۔ ایک عرصے تک اپنے والد کی محفل درس میں پابندی سے حاضر ہوتے رہے بعد میں ان کی حالت میں ناخوشگوار تغیر ہوگیا۔ شہر کے نا پسندیدہ عناصر سے رابط ضبط بڑھا لیا اور علمی زندگی کو خیر باد کہ دیا۔ مختلف مقامات کے سفر کیے تھے اور تجارت وغیرہ کے ذریعے کافی مال و دولت جمع کرلی تھی۔

---

(١) الضوء ٨ : ٢٨٤

(٢) احمد بن محمد بن علی بن حسن بن ابراهیم الانصاری الخزرجی الشافعی المقرئ (٧٩٠ ھ ـ ٨٧٥ ھ) حدیث میں عراقی، هیثمی اور ابن حجر کے شاگرد ہیں۔ حافظہ غضب کا پایا تھا۔ ادب کی طرف خاص رجحان تھا اور اس میں اچھی نظر پیدا کی۔ ابن حجر انہیں «العلامة، فخر المدرسین، عمدة البلغاء» کے الفاظ سے یاد کرتے تھے۔ ان کی کتاب «قلائد النحور من جواهر البحور» چھپ چکی ہے جس میں انہوں نے قرآن مجید کی ان آیات کو جمع کیا ہے جو عروضی بحروں کے وزن پر ہیں۔ الضوء ٢ : ٤٧ ؛ الأعلام ١ : ٢١٩۔

(٣) ام هانی بنت علامہ نور الدین ابوالحسن علی بن القاضی تقی الدین عبدالرحمن، الهورینیة الاصل المصریة الشافعیة (٧٧٨ ھ ـ ٨٧٠ ھ): ان کا نام مریم بھی بتایا جاتا ہے۔ قاضی فخر الدین محمد بن محمد القایاتی کی نواسی ہیں۔ عراقی اور هیثمی جیسے محدثین سے اجازت حاصل تھی۔ حسام الدین محمد بن الرکن عمر بن قطلوبغا البکتمری سے شادی ہوئی۔ چار بیٹے پیدا ہوئے: شجاع الدین محمد الشافعی، سیف الدین محمد الحنفی (قاسم کے دوست)، شرف الدین یونس المالکی (قاسم کے سمدھی) اور منصور الحنبلی۔ سب مشہور ہوئے۔ ام هانی نے بڑی طویل مدت تک حدیث کا درس دیا۔ سخاوی ان کے شاگرد ہیں۔ نہایت عبادت گذار اور ادبی ذوق رکھنے والی خاتون تھیں۔ الضوء ١٢ : ١٥٦۔

صاحبزادی کا نام عزیزہ[1] تھا۔ محمد کی چھوٹی بہن ہیں۔ ۸۴۵ ھ میں پیدا ہوئیں۔ ابتدائی تعلیم باپ سے حاصل کی۔ ان کی شادی قاسم کے دوست سیف الدین محمد بن قطلوبغا البکتمری کے بھتیجے محمد بن یونس معروف بہ ابن الخواندار[2] سے ہوئی تھی جو ام ہانی الھورینیۃ کے پوتے ہوتے ہیں۔ شادی کے بعد اپنے شوہر کی دادی سے حدیث پڑھی۔ ان کے تین بیٹے احمد، عبدالرحمن اور یحیی پیدا ہوئے۔ متعدد اولادوں کا انتقال ان کے سامنے ہوا۔ بڑے صبر و ضبط کی مالک تھیں۔ موت سے کچھ دن پہلے ان کا ایک بچہ حوض میں گر کر ہلاک ہوگیا مگر انہوں نے اپنے آپ کو بے قابو نہ ہونے دیا۔ ۱۳ محرم ۸۸۹ ھ کو ان کا انتقال ہوا اور قرافہ میں سیدی عقبہ کے قبرستان میں دفن ہوئیں۔

شاگرد:

قاسم کی ساری عمر پڑھنے پڑھانے میں گذری۔ ۱۸ سال کی عمر سے یہ سلسلہ شروع ہوکر دم واپسیں تک جاری رہا۔ تدریس و تعلیم کی اس نصف صدی سے زائد مدت میں ظاہر ہے کہ ان سے استفادہ کرنے والوں کی تعداد سیکڑوں سے متجاوز رہی ہوگی مگر ہم ذیل میں ان کے صرف چند شاگردوں کے نام دیتے ہیں:

قاسم کے شاگردوں میں سر فہرست سخاوی[1] کا نام آتا ہے، سخاوی

---

(۱) الضوء ۱۲ : ۸۳ (۲) الضوء ۱۰ : ۲۱۶

(۳) محمد بن عبدالرحمن بن محمد، شمس الدین ابوالخیر السخاوی (۸۳۱ ھ-۹۰۲ ھ): مشہور مؤرخ اور محدث۔ سخا، فسطاط کے مغرب میں ہے اس سے منسوب ہیں۔ ابن حجر کے مخصوص و مشہور تلامذہ میں سے ہیں۔ قریب دو سو کتابوں کے مصنف ہیں۔ سب سے مشہور «الضوء اللامع فی اعیان القرن التاسع» ہے۔ الضوء میں انہوں نے اپنے حالات تفصیل سے لکھے ہیں اس کے علاوہ «المقاصد الحسنة» اور «الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التأریخ» بھی اپنے موضوعات پر نہایت اہم ہیں۔ یہ کتابیں شائع ہوچکی ہیں۔ ان کی غیر مطبوعہ کتاب جو انہوں نے اپنے استاد ابن حجر کے حالات میں لکھی ہے اسے ڈاکٹر مختار الدین احمد مرتب کرکے شایع کر رہے ہیں۔ الضوء ۸ : ۲؛ شذرات ۸ : ۱۵؛ الکواکب السائرة ۱ : ۵۳؛ الاعلام ۷ : ۶۸؛ بروکلمن ۲ : ۳۴؛ تکملہ ۲ : ۳۱۔

شروع سے قاسم کے ہم صحبت رہے۔ عراقی کی شرح الفیۂ حدیث انہوں نے قاسم سے سبقاً سبقاً پوری پڑھی۔ واسطی[1] کی سند سے قاسم حدیث مسلسل روایت کرتے تھے سخاوی نے اپنے بیٹے کے ساتھہ قاسم سے اس کی سماعت کی۔ قاسم کے اشعار اور فوائد کو قلم بند کیا۔ قاسم بھی اپنے شاگرد کی علمیت اور خصوصاً حدیث میں ان کی مہارت کے قائل تھے۔ اکثر سخاوی سے ان کی تعلیقات اور مسودات مستعار لیتے تھے اور مسائل کے بارے میں ان سے مراجعت کرتے رہتے تھے۔ سخاوی کے والد قاسم کے قریبی دوستوں میں تھے۔ ان کے انتقال سے قاسم کو بہت رنج پہونچا اور متعدد لوگوں کے سامنے یہ اعتراف کیا کہ سخاوی کے والد ان کے نہ صرف پرانے دوست بلکہ سب سے اچھے دوست تھے اور وہ بہت سی باتوں میں ان کے زیر بار احسان ہیں۔ سخاوی کے والد بھی قاسم کی بہت تعظیم و تکریم کرتے تھے اور ان کی قوت حفظ اور اچھے برتاؤ کی بہت تعریف کرتے تھے۔

قاسم کے دوسرے دو مشہور شاگرد محب الدین ابو الفضل محمد بن الشحنة اور ان کے بیٹے عبدالبر ابن الشحنة الحنفی[2] ہیں۔ ان دونوں نے قاسم سے خوارزمی کی «جامع مسانید ابی حنیفة» سماعت کی۔ محب ابن الشحنة سے قاسم کے بڑے قریبی تعلقات تھے ان کے بیٹے کو افتاء کی اجازت سب سے پہلے قاسم ہی نے دی تھی لیکن فتنہ ابن الفارض کے بعد یہ دونوں قاسم کے سخت ترین مخالف ہوگئے تھے۔ قاسم نے سخاوی کو خود بتایا کہ محب ابن الشحنة نے ان کے لباس میں چپکے سے کچھہ ایسی چیز رکھوادی تھی جس سے قاسم کو جذام ہوتے ہوتے رہ گیا تھا۔ اس کے علاوہ بھی ان لوگوں کے ہاتھوں قاسم کو سخت تکلیفیں پہونچیں۔ سلطان وقت کی

(۱) احمد بن محمد بن ابی بکر بن محمد بن سعد الله، شہاب الدین ابو العباس المقدسی ثم القاهری (۷٤٥ هـ - ۸۳٦ هـ) : الضوء ۲ : ۱۰٦۔

(۲) سری الدین ابوالبرکات عبد البر بن الشحنة (۸۵۱ هـ - ۹۲۱ هـ) : الأعلام ٥ : ٤٧ ؛ الضوء ٤ : ۳۳ ؛ بروکلمن ۱۱ : ۸۳

مجلس میں باپ بیٹوں نے رو برو ان کا مقابلہ کیا، اور ان کے بارے میں بہت نا مناسب باتیں کیں۔ قاضی حنابلہ عزالدین نے جن کے تعلقات باپ بیٹوں سے بہت اچھے تھے، قاسم کی حمایت کی اور ان دونوں سے تعلقات ترک کردیے۔ عضدالدین السیرامی نے درمیان میں پڑکر صلح کرائی۔

قاسم کے خاص شاگردوں میں چرکسی سلطان سیف الدین ابو سعید الظاهر جقمق العلائی الظاهری[1] م ۸۵۷ ھ کے دو بیٹوں محمد اور عثمان کا نام بھی آتا ہے۔ محمد[2] جن کا لقب الناصری تھا ۸۱۶ ھ میں پیدا ہوئے۔ شروع سے علم کی طرف راغب تھے فقہ فرائض اور حدیث وغیرہ میں مہارت بہم پہنچائی تھی۔ باپ کے سلطان ہوجانے کے بعد امراء میں داخل کرلیے گیے تھے، مگر اس کے باوجود علمی دلچسپیوں میں کوئی فرق نہ آیا۔ وقت کا بیشتر حصہ علمی مشغلوں میں گزارتے تھے۔ ہر عالم کے پاس حاضری کا ایک دن مقرر کر رکھا تھا۔ انتظامی اور فوجی مصروفیتوں کے باوجود اس معمول میں فرق نہیں آنے دیا۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں نہایت شدید تھے۔ ان کا مکان ہر وقت عالموں سے بھرا رہتا تھا۔ قاسم سے شروع سے ربط ضبط رکھا اور ان سے خاص طور سے «جامع مسانید ابی حنیفة» پڑھی۔ مخالفتوں کے طوفان میں قاسم کی نصرت و حمایت میں ان کا خاص ہاتھ تھا۔ ابن حجر ان کی فہم و حفظ کی تعریف کیا کرتے تھے۔ سال وفات ۸۴۷ ھ ہے۔

---

(۱) دسواں چرکسی سلطان۔ علائی، علی بن اینال یوسفی کی طرف نسبت ہے جس نے جقمق کو خرید کر سلطان الظاهر برقوق کو پیش کیا تھا۔ جقمق ترقی کرتے کرتے اشرف برسبائی کے زمانے میں اتابک العساکر ہوگیا تھا۔ برقوق کے بعد اس کے بیٹے العزیز یوسف کو مملوک امراء نے معزول کرکے (۸۴۱ ھ) جقمق کو تخت پر بٹھا دیا اسے اپنے بیٹے عثمان المنصور سے بڑی محبت تھی۔ زندگی ہی میں تخت و تاج اس کے حوالے کردیا تھا۔ ادب اور فقہ پر اچھی نظر رکھتا تھا۔ پیچیدہ فقہی مسائل پر ایک تصنیف بھی چھوڑی ہے۔ الأعلام ۲ : ۱۲۸؛ الضوء ۳ : ۷۱؛ شذرات ۷ : ۲۹۱.

(۲) الضوء ۷ : ۲۱۰.

محمد کے چھوٹے بھائی عثمان[1] الملقب به منصور جو باپ کی سلطنت کے وارث ہوئے ۸۳۹ ھ میں پیدا ہوئے۔ قاسم ہی سے تحصیل علم کی ابتدا کی اور زیادہ تر انہی سے استفادے کا تعلق رکھا۔ قاسم سے اتنی عقیدت تھی کہ صرف ان کی وجہ سے سفر کر کے ان کے پاس حاضر ہوئے بہت علم دوست آدمی تھے علمی مذاکروں کا بڑا شوق تھا۔ جس عالم سے ملاقات ہوتی اس سے علمی مباحث پر گفتگو چھیڑ دیتے تھے۔ ہر فن کی بہترین کتابیں ان کے کتب خانے میں موجود تھیں۔ اگرچہ مختلف فنون میں ماہر تھے مگر قاسم کے فیض صحبت سے فقہ، اصول فقہ اور اصول حدیث میں نمایاں درجہ حاصل کرلیا تھا۔ شاعری کا بھی شوق تھا۔ فوجی مشقوں سے زیادہ علم کی طرف رجحان رہا۔ ۸۹۲ ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

ان حضرات کے علاوہ جن لوگوں نے قاسم کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا ان میں سے بعض یہ ہیں:

بدرالدین ابوالفضل محمد بن محمد بن عبداللطیف بن احمد المحلی الاصل القاهری الحنفی[2] (۸۳۳ ھ ـ ۸۹۶ ھ): متعدد فنون قاسم سے پڑھے۔

شمس الدین ابو الوفاء محمد بن علی بن محمد الحصنی الارمیونی القاهری المفتی الحنفی امام القجماسیه[3] (ولادت ۸۴۳ ھ تقریباً): فقہ میں قاسم کے شاگرد۔

نورالدین علی بن احمد بن محمد القاهری الحنفی معروف به صوفی[4] (ولادت تقریباً ۸۲۹ ھ): فقہ میں قاسم کے شاگرد تھے۔

علاءالدین علی بن محمد بن خضر بن ایوب بن زیاد بن الناصری المحلی الحنفی القاهری معروف به ابن الجندی[5] (۸۴۰ ھ ـ ۸۹۷): قاهرہ آکر قاسم سے تعلیم حاصل کی۔

نور الدین علی بن احمد بن خلیل القاهری الحنفی نزیل الحسینیة[6]۔ حسینیہ میں فقیہ الایتام تھے۔ ابن عین الغزال کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ جیزے میں مدرسۂ

---

(۱) الضوء ۵ : ۱۲۷۔ (۲) الضوء ۹ : ۱۱۲
(۳) الضوء ۸ : ۲۱۵ (٤) الضوء ۵ : ۱۸۹
(۵) الضوء ۵ : ۳۰۱ (٦) الضوء ۵ : ۱٦۷

خروبیہ کے شیخ تھے۔ سلطان نے رباط مکہ کی ذمہ داری بھی انہیں سونپ رکھی تھی۔ قاسم کے پاس ہی تحصیل علم کی ابتدا کی۔

فخر الدین ابو بکر بن عبدالغنی بن عبد الواحد بن ابراہیم المرشدی المکی الحنفی معروف بہ ابن عبدالغنی المرشدی[1] : ۸۳۲ ھ مکہ میں پیدا ہوئے وفات قاہرہ میں ۸۹۲ ھ میں ہوئی۔ صاحب خرقہ صوفی تھے «الشیخ الامام العلامة» کے الفاظ سے یاد کیے جاتے ہیں۔

فخر الدین ابوبکر بن علی بن ابی البرکات محمد بن ابی السعود بن ظہیرة القرشی المکی الشافعی[2] (۸۳۸ ھ - ۸۸۹ ھ): قاسم نے انہیں حدیث کی روایت کی اجازت دی۔ اپنے دور کے مشہور آدمیوں میں سے ہیں۔

تاج الدین محمد بن شہاب الدین احمد بن العلامة شمس الدین محمد، الامام بالمدرسة الشیخونیة[3]: قاسم نے انہیں اپنی تمام مرویات کی اجازت دی اور نہایت اچھے الفاظ میں ان کا ذکر کیا ہے۔

محمد ابن محمد ابن عبدالرحمن ابن عبداللہ بن محب الدین مشہور بہ ابن ہشام النحوی المصری نزیل دمشق[4] (۸۴۱ ھ-۹۰۲ ھ): قاسم سے فقہ اور نحو کی تعلیم حاصل کی، نہایت عالم فاضل بزرگ تھے۔

محمد ابن محمد ابن احمد ابن علی، الشیخ العالم العلامة شمس الدین المصری الحنفی المشہور بالخطیب[5] (۸۵۰ ھ - ۹۱۹ ھ): انہوں نے فقہ کی تعلیم قاسم سے حاصل کی۔

العلامة قاضی القضاة ابوالفضل نورالدین محمد ابن محمد ابن یوسف الخزرجی الدمشقی الصالحی المعروف بابن منعة (۸۳۶، ۹۰۴)[6]: قاسم سے تصحیح القدوری پڑھی۔ نائب الحکم تھے بعد میں حنفیہ کے قاضی القضاة ہوگئے تھے

ابراہیم ابن محمد ابن سلیمان ابن عون ابن مسلم ابن مکی ابن رضوان ابن عون الہلالی الدمشقی الحنفی[7] (۸۵۵ ھ - ۹۱۶ ھ): دمشق میں مفتی حنفیہ تھے۔ قاسم سے فقہ پڑھا تھا۔

---

(۱) الضوء ۱۱ : ۴۸ (۲) الضوء ۱۱ : ۵۸
(۳) الأعلام عکس رقم ٦ : ۸٦٥ (٤) الکواکب السائرة ۱ : ١٤
(٥) الکواکب ۱ : ۱۸ (٦) الکواکب ۱ : ۱۹
(۷) الکواکب ۱ : ۱۰۱

قاسم امین

(۱۸۶۳ء - ۱۹۰۳ء)

ڈاکٹر محمود الحق*

قاسم بک امین مشہور مصری رہنما شیخ محمد عبدہ[1] (۱۸۴۸ء - ۱۹۰۵ء) کے ممتاز پیروؤں میں سے تھے۔ شیخ محمد عبدہ مصر کی جدید اصلاحی تحریک کے بانی سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ایک شدید مذہبی ماحول کے پروردہ تھے۔ چنانچہ انہوں نے مذہبی اصلاح کو معاشری اصلاح کا سنگ بنیاد بنایا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تحریک (جو سلفیہ تحریک[2] کہلاتی ہے) بڑی حد تک احیائی میلانات رکھتی تھی۔ لیکن خود مذہب کی بابت ان کا تصور افادی (utilitarian) تھا اور وہ مذہب کو اصلاح معاشرہ کا مؤثر ترین ذریعہ سمجھتے تھے[3]۔ انہوں نے عقلیت پسندی اور سائنس کی جس شد و مد سے مدافعت کی وہ قرون وسطیٰ کے روایتی طرز فکر کی گرفت کو ڈھیلا کرنے اور اسلام کو جدید قدروں کا حامل بنانے کی جانب ایک اہم قدم تھا۔ ان کی تعلیمات کے زیر اثر مصر میں جدید مصلحین کا مکتب فکر وجود میں آیا۔ قاسم بک امین اس مکتب فکر کے ایک نمایاں فرد تھے۔ انہوں نے اصلاح معاشرہ کے سلسلے میں جس مسئلے

(۱) شیخ محمد عبدہ سے متعلق دیکھیے راقم الحروف کا مقالہ: «شیخ محمد عبدہ کی اصلاحی تحریک» مجلۂ علوم اسلامیہ (جون ۱۹۶۲ء)

(۲) سلفیہ تحریک سے تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے:

Henri Laoust, "Le Reformisme orthodoxe des Salafiya" *Revue des etudes islamiques*, vol. VI (1932).

اسی موضوع پر دیکھیے مصنف کی دوسری کتاب:

Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida (Beirut, 1938)

(۳) رسالۃ التوحید (مصر)

(*) ڈاکٹر محمود الحق سینیر رسرچ فیلو ادارۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

کو سب سے اہم سمجھا وہ تھا مصری عورتوں کی آزادی کا مسئلہ۔ قاسم امین سے پہلے بھی بعض لوگوں نے اس نازک سماجی مسئلے پر اپنے صحت مند خیالات کا اظہار کیا تھا لیکن اس مسئلے کو تحریک کی شکل قاسم امین نے دی۔ جیسا کہ جرجی زیدان نے لکھا ہے عورتوں کی آزادی کے سوال پر اظہار رائے کے لیے جس جرأت اور روشن ضمیری کی ضرورت تھی وہ قاسم امین میں بدرجہ اتم موجود تھی۔ چنانچہ انہوں نے عورتوں کی آزادی کو اپنی زندگی کا نصب العین قرار دیا اور اس مقصد کے حصول کی راہ میں ارباب مذہب کی شدید مخالفت اور دشنام طرازیوں کی مطلق پروا نہیں کی[1]۔ بالآخر ان کی مساعی کافی حد تک کامیاب ہوئیں اور وہ دنیائے عرب میں «محررالمرأة» کے لقب سے یاد کیے جانے لگے[2]۔

قاسم امین پہلی دسمبر ۱۸۶۳ء کو قاہرہ کے مضافات میں بمقام طرہ پیدا ہوئے جہاں ان کے والد امین بک ایک لشکر کے ساتھ متعین تھے[3]۔ امین بک ایک ترکی النسل خاندان[4] سے تعلق رکھتے تھے جو کسی زمانے میں عراق کے صوبۂ سلیمانیہ میں آباد ہوگیا تھا۔ اس خاندان کے بعض افراد سلیمانیہ کے والی (گورنر) رہ چکے تھے۔ امین بک کی پرورش

---

(۱) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة (قاہرہ ۱۹۳۷ء) ٤: ۲۷۱

(۲) Nejla Izzeddin, *The Arab World* (Chicago 1953) pp.302 ff.

(۳) قاسم امین کے حالات زندگی کے لیے دیکھیے: احمد خاکی: قاسم امین (مصر ۱۹٤٤ء)؛ خیر الدین الزرکلی: الأعلام (الطبعة الثانیة؛ مصر) ٦: ۱۹؛ عثمان امین: رائد الفکر المصری۔ (مصر ۱۹۵۵) ص ۲۰۷-۲۰۹؛ جرجی زیدان: مشاهیرالشرق (مصر ۱۹۲۲) ۱: ۳۱۰-۳۱۹، المنار (مصر ۹-۱۹۰۸ء) ۱۱: ۲۲٦-۲۲۹؛ محمد حسین هیکل: تراجم (مصر ۱۹۲۹ء)؛ ح: الفاخوری: تاریخ الادب العربی (مصر ۱۹۵۱ء) ۱۰٤۲-۱۰٤۳

(٤) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ خاندان کردی النسل تھا۔ دیکھیے الأعلام، مشاهیرالشرق۔ قاسم امین کے مصری سوانح نگار احمد خاکی کے خیال میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ تھی یہ خاندان قدیم زمانے سے عراق کے کردی علاقے (سلیمانیہ) میں مقیم تھا۔

سلیمانیہ میں ہوئی۔ ایام طفولیت میں ہی ان کے والدین کا انتقال ہوگیا۔ وہ پندرہ سال کے تھے کہ ان کے چچا زاد بھائی جو صوبۂ سلیمانیہ کے والی تھے، معزول کردیے گئے اور یہ خاندان استنبول جانے پر مجبور ہوا۔ وہاں کچھ عرصے تک قیام کرنے کے بعد امین بک مصر کے لیے روانہ ہوئے۔ اور بعض ترک دوستوں کی مدد سے مصر کے مدرسۂ حربیہ میں داخل ہوگئے[1]۔ یہیں امین بک نے عسکری تعلیم حاصل کی اور ترقی کرتے کرتے وہ امیرالآی کے عہدے پر پہنچ گئے[2]۔

قاسم امین کی ابتدائی تعلیم اسکندریہ میں ہوئی جہاں ان کے والد مقیم تھے۔ اسکندریہ میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ پہلے قاہرہ کے المدرسۃ التجہیزیہ میں پھر مدرسۃ الحقوق و الاداره میں داخل ہوئے۔ مدرسۃ الحقوق سے وہ ۱۸۸۱ء میں فارغ ہوئے اور اسی سال ایک وفد کے ساتھ فرانس چلے گئے اور وہاں مونپلیہ کے لا کالج میں داخل ہوکر قانون کی بقیہ تعلیم مکمل کی۔ فرانس میں تقریباً چار سال رہنے کے بعد وہ ۱۸۸۵ء میں مصر لوٹے اور اسی سال نیابۃ المختلطہ میں مساعد مقرر ہوئے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد ۱۸۸۷ء میں وہ قسم قضایا الحکومۃ میں داخل ہوئے۔ ۱۸۸۹ء میں قاسم امین بنی‌سویف کے رئیس نیابت مقرر ہوئے۔ اس منصب پر فائز ہوتے ہی قاسم امین نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ ان ملزمین کو جو عرابی پاشا[3] کی بغاوت میں حصہ لینے کی وجہ سے جیلوں میں بند تھے رہا کردیا۔ بنی سویف میں دو سال تک اس منصب پر فائز رہنے کے بعد وہ طنطا منتقل ہوگئے۔ یہاں ان کی ملاقات عبداللہ ندیم[4] سے ہوئی۔

---

(۱) یہ زمانہ خدیو اسمعیل کا تھا۔

(۲) مشاہیر ۱: ۳۱٤، ۳۱۵۔

(۳) یہ بغاوت جو ۸۲-۱۸۸۱ء میں ہوئی تھی انگریزی مداخلت کے خلاف رد عمل تھی۔

(٤) ندیم کی شخصیت اور کردار کے لیے دیکھیے: احمد امین: زعماءالإصلاح فی العصرالحدیث (مصر ۱۹٤۳ء)۔

عبداللہ ندیم نے عرابی کی بغاوت میں نمایاں حصہ لیا تھا[1]. بغاوت کی ناکامی اور انگریزی تسلط کے قیام کے بعد وہ مدیریہ غربیہ میں روپوش ہوگئے تھے اور اس روپوشی کو تقریباً نو سال گذر چکے تھے . جب ان کی ملاقات قاسم امین سے ہوئی تو مؤخرالذکر انہیں لےکر قاہرہ پہنچے اور ریاض پاشا سے جو اس وقت وزیر داخلہ تھے ، ندیم کے لیے عفو کی درخواست کی اور رہائی کا حکم صادر ہونے کے بعد ہی طنطا لوٹے . جون ۱۸۹۲ء میں قاسم امین (اور ان کے ساتھ سعد زغلول اور یحییٰ ابراہیم) محکمۃ الإستئناف[2] میں مستشار مقرر ہوئے، اس وقت ان کی عمر ۳۱ سال کی تھی .

قاسم امین کی پبلک زندگی کا آغاز ۱۸۹۳ء سے ہوتا ہے جبکہ انہیں فرانسیسی مصنف Duc d'Harcourt کی کتاب[3] *L'Egypt et les Egyptiens* کے پڑھنے کا اتفاق ہوا. اس مسیحی مصنف نے اسلام اور مسلمانوں پر سخت حملے کیے تھے[4]. اس نے مصری مسلمانوں کے تنزل اور ابتری کا جو چربہ کھینچا تھا اس سے اس کا مقصد اہل مصر کی اصلاح نہ تھا بلکہ اس کی اصل نیت سامراجی مقاصد کی تکمیل تھی . اس کی دلیل یہ تھی: مصر تنزل اور پستی کی انتہا کو پہنچ چکا ہے اور زندگی کا کوئی پہلو اس تنزل اور پستی سے خالی نہیں ہے . اہل مصر بحیثیت قوم کے مرچکے ہیں اور ان میں قومیت کی روح باقی نہیں ہے . چنانچہ مصر استعماری مقاصد کے لیے بہترین موقع فراہم کرتا ہے ایسی حالت میں فرانس مصر سے برطانیہ کے حق میں دست بردار ہوکر سخت سیاسی غلطی کا مرتکب ہوا ہے .

---

(۱) اسی وجہ سے انہیں « خطیب الثورۃ » یعنی خطیب انقلاب کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا . ملاحظہ ہو: عبدالرحمن الرافعی: الثورۃ العرابیۃ (مصر ۱۹۴۹ء) ص ۱۵۳ ـ ۱۵۵ .

(۲) مصر کی عدالت مرافعہ .

(۳) یعنی مصر اور اہل مصر .

(٤) قاسم امین کے مصری سوانح نگار احمد خاکی نے دق‌دار کور کے اعتراضات کا خلاصہ پیش کردیا ہے .

دق دارکور کے نزدیک مصری مسلمانوں کے تنزل کی ذمہ داری اسلام پر ہے کیونکہ اسلام سائنس کا دشمن ہے۔ اور جدید تمدن اسلامی روح کے منافی ہے۔ مسلم معاشرے کی پسماندگی کا ذکر کرتے ہوئے اس نے پردہ کی برائیوں کا خاص طور پر ذکر کیا۔ اس کے کہنے کے مطابق اسلام چونکہ مسلمان کی کل زندگی پر حاوی ہوتا ہے اس لیے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک مسلمان اپنی زندگی کے ہر چھوٹے یا بڑے معاملے میں اپنے مذہب کے احکام کا پابند ہوتا ہے۔ اس کے حرکات و سکنات اور اس کا کھانا پینا سب کچھ مذہبی حکم کے تابع ہوتا ہے۔ ان میں پردہ کا رواج بھی اسی اسلامی حکم کا نتیجہ ہے۔ دراصل یہی وہ مسئلہ تھا جس نے قاسم امین کو جواب کے لیے برانگیختہ کیا۔ اگرچہ اس وقت انہوں نے پردے کی پرزور حمایت کی تھی لیکن آگے چل کر مروجہ پردہ کے خلاف تحریک کے وہ بانی ثابت ہوئے۔

Duc d'Harcourt کی مذکورہ کتاب ۱۸۹۳ء میں شایع ہوئی تھی۔ جوں ہی قاسم امین نے اس کتاب کو پڑھا ان پر شدید ردعمل ہوا اور فوراً اس کا جواب لکھنے بیٹھ گئے اور اسی سال کے آخر تک جواب سے فارغ ہوگئے۔ یہ کتاب جو فرانسیسی زبان میں لکھی گئی تھی ۱۸۹۴ء میں *Les Egyptiens — Response a M. le Duc d'Harcourt* کے نام سے شایع ہوئی۔ قاسم امین کے جوابات کا خلاصہ[1] یہ تھا: آج اگرچہ مصر پستی کی حالت میں ہے لیکن یہ پستی ایسی نہیں ہے جو اس کے ساتھ ہمیشہ کے لیے مقدر ہوگئی ہو۔ ہر قوم کو ترقی کی راہ میں دشواریوں اور مصائب کا سامنا ہوتا ہے۔ فرانس کی مثال پیش کرتے ہوئے انہوں نے کہا کچھ عرصہ پہلے تک فرانس بھی اسی طرح کے سماجی تنزل کا شکار تھا۔ اس زمانے میں فرانس میں کاشتکاروں کو جو زمین سے بندھے ہوتے تھے، غلاموں کی طرح خریدا اور بیچا جاتا تھا۔ وہاں کا جاگیردار مشرقی ممالک کے جاگیردار

(۱) طلعت حرب: فصل الخطاب فی المرأة والحجاب (مصر ۱۹۰۱ء) احمد خاکی: قاسم امین۔

کے مقابلے میں کہیں زیادہ طاقت ور تھا۔ لیکن ان میں سے کوئی بات فرانس کی موجودہ ترقی کی راہ میں مانع نہیں ہوئی اور وہ اپنے تاریک ماضی سے آزاد ہوگیا۔ اسی طرح مصر بھی اپنے ماضی سے دامن چھڑاکر ترقی کی راہ پر گامزن ہوسکتا ہے۔

قاسم امین نے اسلام پر اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ یہ کہنا غلط ہے کہ اسلام میں سائنس کی نفی کی گئی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اسلام سائنس کی تلقین کرتا ہے۔ خود قرآن میں ایسی آیتیں بکثرت موجود ہیں جن میں سائنسی مظاہر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ قاسم امین کے جواب کا سب سے اہم حصہ وہ تھا جس میں انہوں نے پردہ اور تعدد زوجات وغیرہ کی پرزور حمایت کی تھی اور کہا تھا کہ عورتوں کے متعلق اسلام کے قوانین یورپ کے قوانین سے کہیں بہتر ہیں اور مسلمان عورتوں کو جو حقوق حاصل ہیں وہ یورپی عورتوں کو ابھی تک حاصل نہیں ہوسکے ہیں۔ انہوں نے مغربی تمدن کی شدت سے مذمت کی اور عورتوں اور مردوں کے اختلاط کو جنسی فساد کا موجب قرار دیا۔ الغرض عورتوں کی آزادی سے متعلق اس وقت ان کا موقف ازہر کے کسی قدامت پسند شیخ سے مختلف نہیں تھا۔ آگے چل کر جب قاسم امین نے عورتوں کی آزادی کی تحریک کا بیڑا اٹھایا اس وقت یہی دلائل ان کے خلاف استعمال کیے گئے[1]۔

قاسم امین نے دق دارکور کے جواب میں جو موقف اختیار کیا تھا اس کا واحد مقصد اسلام کا دفاع تھا۔ اسلامی روایات کے ساتھ وفاداری اس وقت ان کی پوری زندگی پر چھائی ہوئی تھی۔ چنانچہ اسلام کی مدافعت کے جوش میں مصر کی معاشری زندگی کی واقعی خرابیاں بھی ان کی نظر سے اوجھل ہوگئیں اور وہ ان خرابیوں کے بہت بڑے حامی بن کر سامنے آئے۔ لیکن یہ صورت حال محض عارضی تھی اور وہ چار سال کے بعد ایک زبردست مصلح کی حیثیت سے ظاہر ہوئے۔

---

(۱) محمد طلعت حرب : فصل الخطاب فی المرأة و الحجاب (مصر ۱۹۰۱ء)۔

ایک حقیقت پسند مصلح کی حیثیت سے قاسم امین پر رفتہ رفتہ یہ حقیقت واضح ہونے لگی تھی کہ مصر کی معاشری زندگی میں اصلاح کی سخت ضرورت ہے۔ اس جذبے کے تحت انہوں نے صحافی زندگی کا آغاز کیا اور اخبار «المؤید» میں مضامین لکھ کر مصر کی معاشری زندگی کے مختلف پہلوؤں پر تنقید کی[1]۔ اگرچہ ان مقالوں کے ذریعہ وہ ملک میں مصلح کی حیثیت سے روشناس ہوچکے تھے لیکن ابھی تک ان کے ذہن میں اصلاح کا واضح مقصد متعین نہیں ہوا تھا۔ دراصل ان کا ذہن ابھی ارتقائی دور سے گذر رہا تھا۔ اس دوران میں انہوں نے مشرقی اور مغربی علوم کا کثرت سے مطالعہ کیا[2]۔ علم اور تجربے میں اضافے کے ساتھ ساتھ ان کی نظر وسیع ہورہی تھی۔ بالآخر انہوں نے اصلاح کا رخ متعین کرلیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ معاشرے میں عورت کا پست مقام تمام معاشری برائیوں کی جڑ ہے۔ یہ احساس بتدریج بڑھتا گیا یہاں تک کہ ان کی پوری زندگی پر حاوی ہوگیا۔ چنانچہ وہ عورتوں کی آزادی کے زبردست داعی کی حیثیت سے نمودار ہوے جس کی ابتدا ان کی مشہور تصنیف «تحریرالمرأۃ»[3] سے ہوئی جس میں پہلی مرتبہ عورتوں کی آزادی کے سوال کو اٹھایا گیا تھا۔ اس واقعہ کے ساتھ قاسم امین کی زندگی کا نیا دور شروع ہوا۔

---

(۱) مضامین کی تعداد بیس تھی۔ شروع کے چودہ مضامین «اسباب و نتائج» کے تحت اور بعد کے چھے مضامین «حکم و مواعظ» کے تحت شایع ہوے۔ قاسم امین کے ان مقالات کا مجموعہ «اسباب و نتائج و اخلاق و مواعظ» کے نام سے ۱۸۹۸ء میں قاہرہ سے شایع ہوچکا ہے۔ لیکن مصنف کا نام درج نہیں ہے۔

(۲) احمد خاکی ص ۸۱ ـ ۹۲

(۳) تحریرالمرأۃ ۱۸۹۸ء میں شایع ہوئی۔ اس کتاب کے متعدد ترجمے یورپی زبانوں میں چھپ چکے ہیں: اس کا جرمن ترجمہ O. Rescher نے کیا تھا: *Tahrir al-Mara (Ueber die Frauenemanzipation)*, Stuttgart, 1928.

قاسم امین سے پہلے جن اشخاص نے عورتوں کی آزادی کے سوال کو اٹھایا تھا ان میں علی مبارک پاشا[1]، رفاعہ رافع الطہطاوی[2] اور شیخ محمد عبدہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ اول الذکر دو اشخاص کی جد و جہد عورتوں کی تعلیم و تربیت کے مسائل تک محدود تھی۔ ان لوگوں نے تعدد ازواج اور مروجہ طلاق وغیرہ کے متعلق اظہار ناراضگی تو کیا تھا لیکن اس سلسلے میں کوئی عملی تجویز پیش نہیں کی تھی۔ جہاں تک شیخ محمد عبدہ کا تعلق ہے انہوں نے اس مسئلے کی اہمیت کو خاص طور پر محسوس کیا اور اصلاح کی غرض سے اخبارات میں متعدد مضامین لکھے[3]۔ عورتوں سے متعلق قرآنی آیات کی جدید تشریح و تاویل کی جس کی وجہ سے مصر میں عورتوں کی تحریک کے نشو و ارتقا میں بہت مدد ملی[4]۔ خصوصاً تعدد ازواج کے مسئلے پر انہوں نے جن آرا کا اظہار کیا وہ بہت اہم تھے اور آئندہ چل کر عائلی زندگی سے متعلق جدید اسلامی قانون سازی کے لیے بنیاد بنے[5]۔ جیسا کہ معلوم ہے محمد عبدہ کے نزدیک عورتوں کی آزادی

---

(۱) دیکھیے مصنف کی کتاب: طریق الهجاء والتمرین علی القرأة فی اللغة العربیة۔

(۲) طہطاوی نے عورتوں کی تعلیم و تربیت کے متعلق جو کتاب لکھی تھی اس کا نام تھا: المرشد الامین للبنات والبنین (مصر ۱۸۷۲ء)۔ عورت اور مرد کے درمیان مساوات کے متعلق ان کے الفاظ یہ تھے: هی مثله سواء بسواء اعضاؤها کاعضائه و حاجتها کحاجته و حواسها الظاهرة و الباطنة کحواسه و صفاتها کصفاته حتی کادت ان تنتظم الأنثی فی سلک الرجال۔ طہطاوی سے متعلق دیکھیے: جرجی زیدان: مشاهیر ۲: ۲۲-۴۶؛ انیس الخوری المقدسی: الاتجاهات الادبیه فی العالم العربی الحدیث (مصر ۱۹۵۲ء) ۲: ۴۷-۴۸ و ۱۴۱-۱۴۲؛ ابراهیم عبده و دریه شفیق: تطور النهضة النسائیة فی مصر (مصر ۱۹۴۵ء)

(۳) رشید رضا: تأریخ الاستاذ الامام (مصر ۱۳۴۴ھ) ۲: ۲۱۳

(۴) رشید رضا: تفسیر المنار (مصر ۱۳۶۵ء) ۴: ۳۴۹؛ ابراهیم عبده: تطور النهضة۔

(۵) ملاحظه هو:
J. N. Anderson, *Bulletin of the School of Oriental Studies* (London) Vol. XVII, p. 34ff.

سے متعلق سوال کو محض جزوی حیثیت حاصل تھی ان کی زیادہ تر توجہ اسلام کی تاویل جدید کی طرف مبذول تھی۔ یہ شرف ان کے نوجوان پیرو قاسم امین کے لیے محفوظ تھا جنھوں نے اصلاح کے اس شعبے کو اپنی زندگی کا مقصد بنایا اور تادم حیات اس کے لیے جدوجہد کرتے رہے۔

قاسم امین کی اصلاحی تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مصر کی عائلی زندگی کو جس کی ابتری کا ان کے دل پر گہرا اثر تھا جدید قدروں کے مطابق استوار کیا جائے۔ اسی خیال سے انھوں نے شادی کے اس جاگیری تصور کی مخالفت کی جہاں بیوی کے شریک زندگی ہونے کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا اور کہا کہ ہر وہ شادی جس کی بنیاد باہمی محبت اور اُنس پر نہ ہو وہ اخلاق کے معیار سے گری ہوئی ہے اور شادی کہلانے کی مستحق نہیں ہے[1] اس سلسلے میں انھوں نے اس بات پر اظہار افسوس کیا کہ فقہائے اسلام نے شادی کا جو تصور پیش کیا ہے وہ بے حد پست ہے۔ ان فقہا کے نزدیک نکاح میاں اور بیوی کے درمیان شہوانی تعلق کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ تمام کتب فقہ میں نکاح کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ «نکاح وہ عقد و پیمان ہے جس کے نتیجے میں مرد کو عورت سے تمتع حاصل کرنے کا حق حاصل ہوجاتا ہے»۔ اسی تصور پر فقہی احکام کی عمارت کھڑی کی گئی ہے[2]۔

شیخ محمد عبدہ اور دوسرے مجددین اسلام کی طرح قاسم امین بھی اپنی گفتگو کا آغاز اس بنیادی موقف سے کرتے ہیں کہ اسلام نے عورت کو ایک بلند مرتبہ دیا ہے اور اس معاملے میں دوسرے تمام مذاہب خصوصاً مسیحیت اسلام سے بہت پیچھے ہیں[3]۔ ان کے کہنے کے مطابق اسلام نے سب سے پہلے عورت اور مرد کے درمیان مساوات کو تسلیم کیا اور اس

(۱) تحریر المرأة ص ۱۱۹
(۲) ایضاً ص ۱۱۹ : «عقد یملک به الرجل بضع المرأة»۔
(۳) تحریر المرأة ص ۹۔ در اصل مجددین اسلام کے سامنے دوگونہ مقاصد تھے : اصلاح معاشرہ اور اسی کے ساتھ اسلام کی حمایت بھی۔

کو وہ تمام انسانی حقوق عطا کیے جو مردوں کو حاصل تھے اور خرید و فروخت اور ہبہ اور وصیت وغیرہ تمام کاروبار اور معاملات میں بالکل مرد کے برابر اس کے حقوق کو تسلیم کیا اور اس کا مجاز قرار دیا کہ وہ ان معاملات میں باپ اور شوہر کی اجازت کے بغیر بھی تصرف کرسکے۔ شریعت اسلامیہ نے عورتوں کو جو یہ حقوق عطا کیے ہیں بعض یورپی عورتیں ان سے ابھی تک محروم ہیں[۱]۔ لیکن قاسم امین اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام کا یہ مشن تاریخی طور پر ناکام رہا۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ اسلام کی اشاعت اور اس کی وجہ سے اجنبی اقوام سے اختلاط کے سبب سے اسلام اپنی منقح صورت پر قائم نہ رہ سکا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عورت کی بابت اسلام کے بہتر احکام فراموش کردیے گئے اور وہ تنزل کا شکار ہوگئی[۲]۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ کسی معاشرے میں عورت کا کیا مقام ہے یہ ایک سماجی مسئلہ ہے جس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ نہ تو یورپ میں عورتوں کی موجودہ ترقی مسیحیت کی دین ہے اور نہ مشرق میں مسلمان عورتوں کی پستی اسلام کی وجہ سے ہے۔ ایک پست معاشرے میں عورت کی ذلیل حیثیت اور ترقی یافتہ متمدن معاشرے میں عورت کا بلند مرتبہ لازم ملزوم ہیں۔ چنانچہ مشرق میں جہاں استبدادی حکومت کا دور دورہ ہے، جہاں قوت ہی قانون ہے وہاں عورتوں کی حالت بے حد زبوں ہے۔ اس کے برعکس وہ ممالک جو تہذیب و تمدن کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ چکے ہیں، ان کے ہاں عورت اور مرد کے درمیان جو تفاوت تھا وہ آہستہ آہستہ ختم ہوتا جارہا ہے[۳]۔

---

(۱) ایضاً ص ۹۔۱۰۔ اسلام کے متعلق اس اعتذاری رویے کی وضاحت کے لیے دیکھیے: H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (London, 1946) pp. 95—6.

(۲) ایضاً ص ۱۱

(۳) تحریر المرأۃ ص ۷—۹

اپنے دور کے دوسرے مصلح عبدالرحمن الکواکبی[1] کی طرح قاسم امین نے استبدادی نظام کی پرزور مذمت کی اور اسے عورتوں کے انحطاط اور پستی کا اصل سبب قرار دیا۔ انھوں نے کہا : ظلم وتعدی اس نظام کا لازمی نتیجہ ہے۔ جب کسی قوم پر استبدادی حکومت مسلط ہوجاتی ہے تو اس کے اثرات صرف حاکم اعلیٰ ہی تک محدود نہیں رہتے بلکہ حاکم اعلیٰ کی ذات سے تجاوز کرکے اس کے گرد و پیش کی دنیا میں سرایت کرجاتا ہے اور پھر ان کے جو گرد ہوتے ہیں ان تک یہ اثر پہنچتا ہے۔ اس طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے اور آخر میں نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ ہر زبردست کے مقابلے میں ہر زیردست کے اندر استبداد کی روح سرایت کرجاتی ہے۔ ان استبدادی حکومتوں کا یہ اثر ہوا کہ مرد چونکہ قوی تر تھا اس لیے وہ عورت کے ساتھ ذلت سے پیش آنے لگا اور اس کے تمام حقوق پامال کر ڈالے[2]۔

سب سے اہم مسئلہ جس نے مصر کے قدامت پسند حلقے کو مشتعل کردیا وہ تھا پردے کا مسئلہ۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے شروع شروع میں وہ پردے کے زبردست حامی تھے۔ فرانسیسی مصنف Duc d'Harcourt سے مباحثے کے دوران میں انھوں نے ایک قدامت پسند ازہری شیخ کی طرح اس رسم کی پرزور مذمت کی تھی اور عدم پردہ اور عورت اور مرد

(۱) عبدالرحمن الکواکبی (۱۸۴۹ء - ۱۹۰۲ء) ایک اہم شخصیت کے مالک تھے۔ شامی النسل تھے لیکن مصر میں مستقل طور پر سکونت پذیر ہوگئے تھے۔ اور وہیں سے انھوں نے اپنے خیالات کی نشر و اشاعت کی۔ کواکبی نے ترکوں کے خلاف عرب مفاد کی پرزور حمایت کی۔ «طبائع الاستبداد» اور «ام القری» ان کی دو مشہور تصانیف ہیں۔ ان کتابوں میں مصنف نے مطلق العنان حکومت پر سخت حملے کیے ہیں اور اسلام کو بحیثیت ایک «عرب مذہب» کے پیش کیا ہے۔ ان کی تحریروں نے ان کے وقت کے عرب دانشوروں کو بہت متأثر کیا۔ ملاحظہ ہو:
H. Z. Nuseibeh. *The Ideas of Arab Nationalism* (N. York, 1956) pp. 48, 96, 129—34, 136.

(۲) تحریر ص ۱۲-۱۳

کے اختلاط کو معاشرے میں فساد کا سبب بتایا تھا مگر یہ دور محض عارضی تھا۔ ایک حقیقت پسند مصلح کی حیثیت سے انہیں پردہ کے مضر اثرات کا بہت جلد یقین ہوگیا۔ چنانچہ اس رسم کے استیصال کے لیے وہ ہمہ تن کوشاں نظر آنے لگے۔ اور «تحریر المرأة» کے شایع کرنے کی خاص غرض بھی یہی تھی۔

پردے کی بابت قاسم امین کے خیالات کو پڑھنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ انہوں نے اس ضمن میں کوئی انقلابی بات نہیں کہی تھی لیکن یہی بات ان کے خلاف ہونے والے زبردست ہنگامے کا پیش خیمہ بنی۔ ان کا مطالبہ صرف اتنا تھا کہ پردے کی وہی حد ہونی چاہیے جو شریعت اسلامی نے مقرر کی ہے[1]۔ انہوں نے کہا کہ شریعت اسلامی میں کوئی ایسا نص موجود نہیں ہے جس سے رائج الوقت پردے کا وجوب ثابت ہوتا ہو۔ قرآنی آیت[2] کی تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: شریعت نے اس آیت میں عورتوں کو اجازت دی ہے کہ وہ اپنے جسم کے بعض اعضا اجنبی مرد کے سامنے ظاہر کرسکتی ہیں۔ اگرچہ اس نے ان اعضا کی تشریح اور تعین نہیں کی لیکن تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ چہرہ اور ہاتھ (الوجه والكفين) ان اعضا میں داخل ہیں جن کو اس آیت میں مستثنی کیا گیا ہے[3]۔

دوسرا اہم مسئلہ جس کے متعلق قاسم امین نے اپنے خیالات کا اظہار کیا مسئلہ تعدد ازواج تھا۔ قرآن کی دو آیتوں[4] کو بنیاد بناتے ہوئے

---

(۱) ملاحظہ ہو محمد حسین: الاتجاهات الوطنية فی الادب المعاصر (مصر ۱۹۵٤ء) ۱: ۳۷۹

(۲) قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم و يحفظوا فروجهم. ذلک أزكى لهم ان الله خبير بما يصنعون. للمؤمنات يغضضن من ابصارهن و يحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا ماظهر منها الخ (۲٤: ۳۱)

(۳) تحریر ص ۵۸

(٤) فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ماملكت ايمانكم ذلک ادنى ان لا تعدلوا. (٤: ۳) اور ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة. و ان تصلحوا و تتقوا فان الله كان غفوراً رحيماً. (٤: ۱۲۹)

انھوں نے کہا[1]: مذکورہ آیات سے ظاھر ھے کہ ایک سے زائد بیوی میں عدل قائم کرنے کی شرط اتنی سخت اور تقریباً ناممکن ھے کہ اس سے تعدد ازواج کی نفی ھوجاتی ھے کیونکہ قرآن نے اس بات کی تصریح کردی ھے کہ عدل ناممکن ھے۔ علاوہ ازیں تعدد ازواج کی حلت کی اجازت بھی اسی طرح کی ایک اجازت ھے جو اور حلال چیزوں کی بابت دی گئی ھے لیکن ساتھ ھی یہ شرط بھی لگادی گئی ھے کہ اگر کسی حلال چیز سے مفاسد کا خطرہ ھو تو وہ ممنوع بھی قرار دی جاسکتی ھے۔ اب چونکہ تعدد ازواج کی برائیاں بہت عام ھوچکی ھیں اور اس کی وجہ سے عائلی زندگی مسموم ھوکر رہ گئی ھے اس لیے ان حالات کو دیکھتے ھوئے مصلحت عامہ کے خیال سے حکومت کے لیے جائز ھوگا کہ وہ تعدد ازواج پر روک لگادے[2]۔

طلاق کا مسئلہ بھی قاسم امین کی توجہ کا باعث بنا۔ انھوں نے اس بات پر اظہار افسوس کیا کہ مصر میں طلاق کو بے حد آسان بنا لیا گیا ھے جو مسلم معاشرے کی ابتری کا موجب ھے۔ قاسم امین کے خیال میں اس

(١) تحریر ص ١٣٤ ـ ١٣٥

(٢) شیخ محمد عبدہ کے خیال کے مطابق قرآن میں تعدد ازواج کی اجازت تو ضرور دی گئی ھے لیکن اس کے لیے جو شرائط بیان کیے گئے ھیں وہ اتنے سخت ھیں کہ تعدد ازواج کی تقریباً نفی ھوجاتی ھے۔ قرآن کے مطابق ایک سے زائد بیوی رکھنے کے لیے ضروری ھے کہ اس شخص کی مالی حالت اچھی ھو تاکہ وہ ان بیویوں کی کفالت کرسکے۔ دوسرے یہ کہ وہ ان کے ساتھ مساوی سلوک کرسکے۔ محمد عبدہ کے نزدیک ان شرائط کی حیثیت محض اخلاقی پند کی نہیں ھے بلکہ وہ مثبت قانونی شرائط کا درجہ رکھتے ھیں جو اس حق کے استعمال پر مقدم ھیں۔ عدالت کو چاھیے کہ وہ موجودہ سماجی حالات کی روشنی میں یہ فیصلہ کرے کہ مذکورہ شرائط (خصوصاً دوسری شرط) ناممکن العمل ھیں اور اس طرح دوسری شادی کی اجازت دینے سے انکار کردے۔ ملاحظہ ھو تفسیر المنار ٢ : ٣٧٥؛ تاریخ الأستاذ الامام ٢ : ٣٧٢

صورت حال کی ذمہ داری فقہاے مذاہب (خصوصاً فقہاے احناف) پر ہے جن کے نزدیک خواہ دل میں طلاق کی نیت ہو یا نہ ہو لیکن اگر کسی نے زبان سے لفظ طلاق تین بار دہرا دیا تو یہ طلاق کے لیے کافی ہے۔ حالانکہ طلاق کی نیت اولین شرط ہے جو اسلام کے نزدیک ہر کام میں ایک بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس سلسلے میں قاسم امین نے حکومت سے درخواست کی کہ وہ مندرجہ ذیل قانون نافذ کرے جس کے ذریعہ طلاق کے مقدمات کی کارروائی کو باضابطہ بنایا جاسکے: جو شخص اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ قاضی کے سامنے حاضر ہو اور اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان جو نزاع ہو اس کی اسے اطلاع کرے۔ قاضی کو چاہیے کہ وہ اس کو ایک ہفتہ تک سوچنے کی مہلت دے۔ ایک ہفتہ گذرنے کے بعد بھی اگر خاوند اپنے ارادے پر قایم ہو تو قاضی کو چاہیے وہ ان دونوں کے کنبے سے ایک ایک پنچ مقرر کرے۔ اگر پنچ بھی فریقین کے درمیان صلح کرانے میں کامیاب نہوں تو قاضی خاوند کو طلاق دینے کی اجازت دیدے[1]۔

ہم نے سطور بالا میں عائلی زندگی سے متعلق قاسم امین کے آرا کا خلاصہ پیش کیا ہے جو انہوں نے «تحریر المرأة» میں بیان کیے ہیں۔ اس وقت تک ان کا خیال تھا کہ مذہب کے ذریعہ معاشری اصلاح کا کام انجام دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ مسلمانوں کو اپنے مذہب سے جو وابستگی ہے اس کو اس مقصد کے لیے زیادہ پر اثر طریقے سے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اسی خیال سے ان کا مطالبہ پردہ، تعدد ازواج اور طلاق کے متعلق مروجہ شرعی قوانین میں تبدیلی تک محدود تھا۔ محمد عبدہ اور ان کے مذہبی پیرو رشید رضا کی طرح وہ بھی اس بات کے قائل تھے کہ اجتماعی زندگی سے متعلق امور کو کسی ایسے ضابطے کا لازمی جز قرار نہ دینا چاہیے جسے مقدس اور ناقابل تغیر سمجھا گیا ہو[2]۔ وہ لکھتے

---

(۱) تحریر المرأة ص ۱۵۱ ـ ۱۵۶

(۲) محمد عبدہ و رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام ۲: ۴۷۷؛ رسالۃ المنار ۴: ۲۹۳

ہیں[1]: ایک ہیں دین کے وہ کلی قواعد جن میں کسی قسم کے تغیر و تبدل کی اجازت نہیں دی گئی ہے اور ایک ہیں وہ احکام جن کا تعلق عادات و معاملات سے ہے جن میں زمانے اور حالات کے تقاضے کے مطابق تبدیلیاں کی جاسکتی ہیں۔

قاسم امین اپنے اس موقف پر زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکے۔ مصر کے مذہبی حلقے سے ان کی جو زبردست مخالفت ہوئی اس سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ مذہبی بنیادوں پر سماجی اصلاح کا کام انجام نہیں دیا جاسکتا بلکہ صرف مغربی تمدن اور مغربی علوم کو عام طور پر اختیار کرلینے ہی سے یہ مقصد حاصل ہوسکتا ہے۔ قاسم امین کی دوسری کتاب «المرأة الجديدة»[2] سے ان کے اس بدلے ہوئے رجحان کا صاف پتا چلتا ہے۔ انہوں نے کہا: ماضی سے بے پناہ عقیدت شعور کی کمزوری اور اس کے عجز کی دلیل ہے۔ یہ ایک ایسا عارضہ ہے جس کے علاج کی طرف ہمیں جلدی کرنی چاہیے کیونکہ یہ انسان سے فکر و عمل کی صلاحیت سلب کرلیتا ہے۔ اس کی واحد صورت یہ ہے کہ ہم نئی پود کو اس طرح تعلیم و تربیت دیں کہ وہ مغربی تمدن سے پوری طرح متعارف ہوسکیں۔ اگر وہ وقت آگیا اور ہمیں امید ہے کہ وہ وقت دور نہیں ہے، اس وقت یہ حقیقت ہماری نظروں کے سامنے اظہر من الشمس ہوکر آجائے گی اور ہم مغربی تمدن کی قدر و قیمت کے معترف ہوجائیں گے۔[3] قاسم امین نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مغرب کے سیکولر تمدن کو اسلامی تمدن پر فوقیت حاصل ہے۔ اسلامی تمدن کے متعلق ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے[4]:

---

(١) تحریر ص ١٦٣

(٢) یہ کتاب ١٩٠٠ء میں شایع ہوئی تھی۔ مشہور مستشرق Kratchkowsky نے اس کا روسی زبان میں ترجمہ کیا تھا:

Kasim Amin. Novaya Zhenschina, (Supp. to *Mir Islama,* I (St. Petersburg, 1912).

(٣) المرأة الجديدة ص ١٨٤ ـ ١٨٥ (٤) ایضاً ص ١٧٥ و بعد۔

ایک طالب حقیقیت کی حیثیت سے ہمارا فرض ہے کہ ہم اس تمدن کا معروضی طور پر مطالعہ کریں اور اس کے اچھے اور برے دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھیں۔ اس تمدن کے جہاں بہت سے اچھے پہلو ہیں جن سے انسانیت کو فائدہ پہنچا وہاں اس کے بہت سے ایسے پہلو بھی ہیں جن کی وجہ سے یہ زندگی کے جدید اجتماعی نظام میں صحیح اترنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ علمی، اخلاقی، معاشری اور سیاسی غرض ہر لحاظ سے یہ ایک ناقص تمدن ہے۔ ایسی حالت میں اسلامی تمدن کو کمال انسانی کا نمونہ (نموذج الکمال الانسانی) سمجھنا غلط ہے کیونکہ کمال انسانی ایسی چیز نہیں ہے جسے ماضی میں ڈھونڈھا جائے بلکہ اس کا تعلق مستقبل بعید سے ہے۔ یہ ایک ایسی نعمت ہے جسے خدا نے بنی نوع انسان کے ساتھ پورا کرنے کا وعدہ کیا ہے[1]۔

وہ مزید لکھتے ہیں: جب قدیم اسلامی تہذیب کا ہر طرح ناقص ہونا متحقق ہوگیا اس وقت یہ بحث کہ پردہ اسلامی تمدن میں داخل ہے یا نہیں ایک ایسا سوال ہے جس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ پردے کو ترک کرنے کے لیے یہ دلیل کافی ہے کہ یہ ایک ایسی رسم ہے جو موجودہ زمانے سے مطابقت نہیں رکھتی[2]۔

---

(۱) نحن طلاب حقیقة اذا عثرنا علیها جاهرنا بها مهما تألم القراء من سماعها، اذلک نری من الواجب علینا ان نقول انه یجب علی کل مسلم ان یدرس التمدن الاسلامی و یقف علی ظواهره و خفایاه لانه یحتوی علی کثیر من أصول حالتنا الحاضرة و یجب علیه ان یعجب به لأنه عمل انتفعت به الإنسانیة . . . ولکن کثیراً من ظواهر هذاالتمدن لایمکن ان یدخل فی نظام معیشتنا الاجتماعیة الحالیة . . و ثبت ان [المدنیة الاسلامیة] کانت ناقصة من وجوه کثیرة. ص ۱۷۶، ۱۸۳

(۲) مصنف کے الفاظ میں: متی تقرر ان المدنیة الاسلامیة القدیمة هی غیر ما هو راسخ فی مخیلة الکتاب الذین وصفوها بما یحبون ان تکون علیه لا بما کانت فی الحقیقة علیه و ثبت انها کانت ناقصة من وجوه کثیرة فسیان عندنا بعد ذلک ان احتجاب المرأة کان من اصولها اولم یکن. . . فقدصح ان الحجاب

(باقی)

مندرجہ بالا سطور میں قاسم امین کے بنیادی تصورات کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن ان کی شخصیت کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ وہ ایک بلند پایہ ادیب اور صاحب طرز انشا پرداز تھے۔ ان کی تحریریں سادگی اثر اور نا انصافی کے خلاف شدت احساس کی بدولت جدید عربی ادب میں خاص مقام رکھتی ہیں۔ ان کی بلند ادبی حیثیت سے متأثر ہوکر پروفیسر گب لکھتے ہیں[1]:

«قاسم امین کے واضح اور سہل ممتنع اسلوب میں وہ تمام سادگی پائی جاتی ہے جو ایک عظیم ادب کی خصوصیت ہے۔ ان کا واحد مقصد اپنے احساسات اور کیفیات کو نہایت فطری اور جچے تلے انداز میں لوگوں کے ذہن تک پہچانا تھا لیکن اسی کے ساتھ ساتھ انہوں نے شستگی اور نفاست کے دامن کو ہاتھ سے چھوٹنے نہیں دیا۔ ان کی بعض تحریریں عربی ادب کے جدید نثری ادب میں شاہکار کا درجہ رکھتی ہیں».

قاسم امین کو عربی زبان کی اصلاح کا گہرا احساس تھا۔ انہوں نے ادبی مسائل سے متعلق اپنے خیالات ایک مختصر تصنیف «کلمات» میں پیش کیے ہیں[2]۔ قاسم امین نے ان لوگوں پر سخت تنقید کی جو عام بول چال کے الفاظ کو عربی زبان سے خارج کرنا چاہتے تھے «محض اس بنا پر کہ وہ لسان عرب میں موجود نہیں ہیں[3]». انہوں نے کہا کہ زبان کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ اظہار مطالب کے لیے نئے نئے الفاظ اختراع کیے جائیں لیکن غیر زبانوں کے ان الفاظ کو جنہیں لوگ آسانی سے سمجھ لیتے ہیں

(بقیہ)

ھو عادة لا یلیق استعمالها فی عصرنا۔ ص ۱۸۳-۱۸٤۔ اس کے پہلے پردے کے متعلق ان کا موقف یہ تھا: «پردے کی وہی حد ہونی چاہیے جو شریعت اسلامی نے مقرر کی ہے». تحریر ص ۱۳۲

(۱) "Studies in Contemporary Arabic Literature. *Bulletin of the School of Oriental Studies, IV*, pt. 4 (London, 1928) *p.* 758.

(۲) یہ کتاب مصر سے ۱۹۱۳ء میں شایع ہوئی۔

(۳) کلمات ص ۷۳

برقرار رکھنا چاہیے اور ان کی جگہ عربی کے غیر مانوس الفاظ رکھنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے[۱].

اصلاح زبان کے سلسلے میں اعراب کے متعلق بھی قاسم امین کے خیالات قابل توجہ ہیں. اس مسئلے پر ان کی رائے یہ تھی کہ زبان سے اعراب ہٹا دیے جائیں. وہ لکھتے ہیں: «اعراب کے متعلق میری مختصر رائے یہ ہے کہ الفاظ کے اواخر ساکن قرار دیے جائیں جن پر عوامل کے زیر اثر کوئی حرکت نہ ہو جیسا کہ یورپی زبانوں یا ترکی زبان کا حال ہے. نصب، جزم، حال اور استقبال وغیرہ کے قواعد آسانی سے حذف کیے جاسکتے ہیں اور اس سے زبان کسی طرح مجروح نہیں ہوگی کیونکہ مفردات جوں کے توں برقرار رہیں گے»[۲].

ان کی رائے میں دوسری زبانوں کو لوگ سمجھنے کے لیے پڑھتے ہیں لیکن عربی زبان کا حال یہ ہے کہ اسے پڑھنے کے لیے سمجھا جاتا ہے[۳]. مثال کے طور پر اگر کوئی شخص ایک لفظ پڑھنا چاہے جو ان تین حروف ع-ل-م سے مرکب ہے تو وہ اسے مختلف طریقوں سے پڑھ سکتا ہے: عَلمٌ، عِلمٌ، عُلم، عِلم اور عَلمَ. ایسی حالت میں لفظ کے صحیح تلفظ کے لیے پہلے جملے کا مطلب سمجھنا ضروری ہے. یہی وجہ ہے کہ عربی میں عبارت کا پڑھنا بہت دشوار ہے[٤].

اگرچہ یہ خیالات قاسم امین نے آج سے تقریباً نصف صدی پہلے بیان کیے تھے لیکن یہ مسئلہ آج بھی موافق و مخالف آرا کا مرکز بنا ہوا ہے[٥].

---

(۱) مثلاً قاسم امین کا خیال تھا کہ «اتوموبیل» کی جگہ «سیارہ» کا استعمال نامناسب ہے کیونکہ اول الذکر لفظ کو ہر شخص سمجھ لیتا ہے. کلمات: ص ۷٤. «سیارہ» اور "automobile" کی بحث کے لیے دیکھیے:
Revue Des Etudes Islamiques, Vol. VIII (1934). pp. 384—5.

(۲) کلمات ص ۷۳

(۳) «فی اللغات أخری یقرأ الانسان لیفهم اما فی اللغة العربیة فانه یفهم لیقرأ».

(٤) کلمات ص ۷٤

(٥) ملاحظہ ہو: احمد خاکی: قاسم امین (مصر ۱۹٤٤ء) ۱٤۲-۱٤۷؛ محمد حسین: الإتجاهات الوطنیة فی الأدب المعاصر (مصر ۱۹٥٤ء) ۲: ۳٤٦.

ادبی مسائل کے ساتھ ساتھ قاسم امین کو تعلیمی مسائل سے بھی گہری دلچسپی تھی۔ محمد عبدہ کی طرح وہ بھی شورش اور انقلاب کے مقابلے میں اصلاح اور تعلیم کے طریقوں پر اعتماد رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ سیاسی طریق کار کی بجائے افراد کی آہستہ آہستہ صحیح تربیت کے ذریعہ ہی اصل مقصد حاصل ہوسکتا ہے۔ انہوں نے ایک تقریر میں اپنے تعلیمی مقصد کا ذکر کرتے ہوئے کہا تھا: ہم چاہتے ہیں کہ دوسرے ملکوں کی طرح ہمارے ابنائے وطن میں بھی سائنسداں، ماہرین، فلسفی، ادیب اور عالم پیدا ہوں کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جو قوم کی رائے عامہ کی قیادت کرتے ہیں اور اسے ترقی کی راہ پر لگاتے ہیں۔ جب کسی قوم میں ایسے لوگوں کا فقدان ہوجاتا ہے تو جاہل مصلح اور جھوٹے رہنما ان کی جگہ لے لیتے ہیں[1]۔ اسی جذبہ کے تحت قاسم امین مسلمانوں کو اعلیٰ تعلیم دینے کی طرف بہت زیادہ متوجہ تھے[2]۔ چنانچہ جب مصری یونیورسٹی کے قیام کی تحریک شروع ہوئی تو انہوں نے اس میں نمایاں حصہ لیا۔ یونیورسٹی کا منصوبہ تیار کرنے کے لیے جو مجلس تنظیمی وجود میں آئی تھی قاسم امین اس کے نہ صرف صدر بلکہ روح رواں تھے۔

---

(۱) احمد خاکی: قاسم امین: ص ۱۳۰

(۲) جدید مصلحین اسلام کی زیادہ تر توجہ اعلیٰ تعلیم کی طرف مرکوز تھی اور تعلیم عامہ کی جانب عام طور پر غفلت برتی گئی ہے۔ یہی موقف سرسید احمد خان اور شیخ محمد عبدہ کا تھا۔ ان لوگوں کے نزدیک تعلیم کا اصل مقصد مسلمان elite پیدا کرنا تھا۔ سرسید نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا: «تعلیم دو قسم کی ہے ایک اعلیٰ درجہ کی جو ایک محدود گروہ کو نصیب ہوگی دوسرے عام تعلیم جس سے عوام و غرباء بھی فائدہ اٹھا سکیں۔ بالعموم مسلمان پچھلی قسم کی تعلیم کے خواہش مند ہیں مگر اس سے قوم آسمان کے تاروں کی طرح بلند نہیں ہوسکتی»۔ بحوالہ سید طفیل احمد منگلوری: مسلمانوں کا روشن مستقبل (۱۹۴۰ء) ۲۲۸-۲۲۹۔ یہی خیال محمد عبدہ کا بھی تھا۔ ان کا کہنا تھا: خواص ہی ہر کام کو انجام دے سکتے ہیں۔ رسالہ المنار ۸: ۴۵۷

اپنی زندگی کے آخری سالوں میں وہ اس مقصد کے حصول کے لیے ہمہ تن کوشاں تھے۔ بالآخر قاسم امین کی یہ کوشش پروان چڑھی اور دسمبر ۱۹۰۸ء میں مصری یونیورسٹی وجود میں آگئی۔ لیکن اس سے چند ماہ پیشتر ۲۳ اپریل ۱۹۰۸ء کو ان کا انتقال ہوچکا تھا[۱]۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قاسم امین کو ان کی زندگی میں جس شدید مخالفت کا مقابلہ کرنا پڑا تھا، اس کا ایک مختصر تذکرہ کیا جائے کیونکہ اس کے بغیر ان کی شخصیت کی کہانی ادھوری رہ جاتی ہے۔ قاسم امین کی مخالفت کی ابتدا «تحریر المرأة» سے ہوئی۔ کتاب کا شایع ہونا تھا کہ مصر کے قدامت پسند حلقے کی طرف سے مخالفت کا ایک طوفان اُٹھ کھڑا ہوا۔ ان کے خلاف کفر و الحاد کے فتوی[۱] صادر کیے گئے اور انہیں مطعون کرنے کی ہر ممکن کوشش کی گئی۔ جو کتابیں ان کی مخالفت میں لکھی گئیں ان کی تعداد خاصی تھی[۲]۔ ان کے مخالفین میں طلعت حرب[۳]، مصطفی لطفی المنفلوطی[۴] اور فرید وجدی[۵] کے نام خاص طور پر

---

(۱) جرجی زیدان : مشاهیرالشرق ۱ : ۳۱۸؛ (مصر ۱۹۲۲ء) احمد خاکی : قاسم امین ص ۱۲۸-۱۳۲۔

(۲) C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London 1933) p. 233

(۳) قاسم امین کے خلاف «حرکة المناهضة لتحریر المرأة» کے نام سے جو جماعت قائم کی گئی تھی اس کے وہ خاص رہنما تھے۔ انہوں نے قاسم امین کے رد میں دو کتابیں لکھیں : فصل الخطاب فی المرأة و الحجاب (مصر ۱۹۰۱ء)، اور تربیة المرأة و الحجاب (مصر ۱۹۲۳ء)۔

(٤) مصر کے ممتاز انشا پرداز لیکن سماجی مسائل میں قدامت پسند تھے۔ قاسم امین پر ان کے اعتراضات کے لیے دیکھیے: النظرات(مصر۱۹۲۳ء) ۱ : ۲۱۲، ۲ : ٦۲ ـ ٦۹؛ العبرات : ٦۱

(۵) مصر کے ایک جید عالم اور متعدد کتابوں کے مصنف۔ ان کا رجحان بھی قدامت پسندانہ تھا۔ انہوں نے مصر کے ایک اخبار المؤید میں قاسم امین کے خلاف متعدد مضامین لکھے جو بعد میں «المرأة المسلمة» کے نام سے کتابی شکل میں شایع ہوئے۔ ابوالکلام آزاد نے «مسلمان عورت» کے نام سے اسی کتاب کا اردو ترجمہ شایع کیا تھا جو ۱۹۱۰ء میں شایع ہوئی تھی۔

مشہور ہیں۔ ان سب کی دلیل کا خلاصہ یہ تھا کہ عورت مرد سے ذہنی طور پر پست ہے۔ اس سلسلے میں فرید وجدی خاص طور پر آگے تھے۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی بہت کوشش کی کہ عورت جسمانی و ذہنی غرض ہر لحاظ سے مرد سے پست ہے۔

جن لوگوں نے قاسم امین کی حمایت کی تھی ان میں مصر کی مشہور سیاسی شخصیت سعد زغلول (۱۸۵۷ء - ۱۹۲۷ء)[1] کا نام خاص طور پر اہم ہے۔ قاسم امین نے انہی کے نام اپنی دوسری کتاب «المرأة الجديدة» معنون کی تھی[2]۔ ان کے دوسرے دوست اور رفیق احمد لطفی بے السید تھے جن کے اخبار «الجريدة» میں قاسم امین کے افکار و نظریات کی حمایت کی جاتی تھی۔ مذہبی حلقے سے جن لوگوں نے قاسم امین کا ساتھ دیا ان میں شیخ محمد عبدہ کا نام خاص طور پر اہم ہے۔ اس حلقے سے دوسرا اہم نام رشید رضا کا آتا ہے۔ اگرچہ اصلاحی مسائل کی جانب ان کا رجحان بالعموم قدامت پسندانہ تھا پھر بھی بعض حیثیتوں سے انہوں نے قاسم امین کی تائید کی[3]۔

جیسے جیسے وقت گذرتا گیا قاسم امین کے حامیوں کی تعداد روز بروز بڑھتی گئی۔ عورتوں کی تحریک نے ملک میں جڑپکڑ لی تھی۔ ابھی تک اس تحریک کی قیادت کا فرض مرد انجام دیتے تھے لیکن اب عورتیں بھی اپنے حقوق کی مدافعت میں اترنے لگی تھیں۔ ان میں ایک

---

(۱) دیکھیے قدری قلعجی : سعد زغلول (بیروت ۱۹٤٦ء)

(۲) الی صدیقی سعد زغلول — فیك وجدت قلبا یحب و عقلا یفتکر و ارادة تعمل انت الذی مثلت الی المودة فی اکمل اشکالها۔ فادرکت ان الحیاة لیست کلها شقاء و ان فیها ساعات حلوة لمن یعرف قیمتها من هذا امکننی ان احکم ان هذه المودة تمنح ساعات احلی اذا کانت بین رجل و زوجته — ذالك هو سرالسعادة الذی رفعت صوتی لاعلنه لابناء وطنی رجالا و نساء ۔

(۳) المرأة الجديدة مقدمه ص : ج ، ح

نمایاں شخصیت «باحثة البادیة»[1] کی تھی۔ ابھی قاسم امین کے خلاف شور و ہنگامے جاری تھے کہ اس مصری خاتون نے اپنی مؤثر تحریروں اور تقریروں کے ذریعہ عورتوں کے حقوق کی مدافعت کا بیڑا اٹھایا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد عورتوں کی جد و جہد نے ایک منظم تحریک کی شکل اختیار کرلی۔ مصری عورتوں نے آزادی کی جد و جہد میں مردوں کے دوش بدوش حصہ لیا اور ۱۹۱۹ء کی جنگ آزادی میں پہلی مرتبہ مصری عورتوں کے مظاہرے سامنے آئے۔ یہ سب کچھ نتیجہ تھا قاسم امین کی کوششوں کا جس کے لیے انہوں نے ہر طرح کی مخالفت برداشت کی تھی[2]۔

قاسم امین کو اپنے زمانے کے سخت گیر معاشرے کی شدت سے مجبور ہوکر خاصی قدامت پسندی سے کام لینا پڑا تھا۔ ان کی قدامت پسندی کی ایک مثال یہ ہے کہ وہ عورتوں کو سیاسی حقوق دینے کے خلاف تھے۔ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے انہوں نے لکھا کہ میں فی الحال عورتوں اور مردوں کے درمیان سیاسی مساوات کا ہرگز حامی نہیں ہوں۔ عورتوں کو یہ حقوق حاصل کرنے کے لیے تعلیم و تربیت کا ایک طویل عرصہ درکار ہے[3]۔ قاسم امین کا یہ موقف ان کے سیاسی شعور کی کمی کا

(۱) ان کا اصل نام ملک حفنی ناصف (۱۸۸۶ء ـ ۱۹۱۸ء) تھا۔ یہ خاتون حنفی بے ناصف کی صاحبزادی تھیں جو محمد عبدہ کے مکتب فکر کے ایک ممتاز رکن تھے۔ قاسم امین کے مقابلے میں موصوفہ کا رویہ نسبةً نرم تھا۔ ان کی مشہور کتاب «النسائیات» کا جرمن ترجمہ O. Rescher نے کیا تھا : (ueber *die aegyptische Frauenfrage*, Constantinople, 1926)

(۲) ملاحظہ ہو : عثمان امین : رائدالفکرالمصری (مصر ۱۹۵۵ء) ۲۰۹ ؛ Nejla Izzeddin, *The Arab World* (Chicago 1953) p 25.

(۳) مصنف کے الفاظ میں : دعنا الآن من المزایا و الحقوق السیاسیة فانی ما طلبت ولا أطلب المساواة بین المرأة والرجل فی شئ منها۔ لا لأنی اعتقد أن الحجر علی المرأة ان تتناول الاشغال العمومیه ـــ حجراً عاماً مؤبداً ـــ هو مبدأ لازم للنظام الاجتماعی۔ بل لأنی أری اننا لانزال الی الآن فی احتیاج کبیر لرجال یحسنون القیام بالاعمال العمومیة و أن المرأة المصریة لیست مستعدة الیوم لشئ مطلقا و یلزمها ان تقضی أعواماً فی تربیة عقلها بالعلم والتجارب» الخ المرأة الجدیدة ص ۷۸ ـ ۷۹۔

نتیجہ ہے۔ بایں ہمہ اس سے ان کی عظمت میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا جیسا کہ محمد حسین ہیکل[1] نے ۱۹۲۹ء میں لکھا تھا: حقیقت یہ ہے کہ اکثر حالات میں آج کل کی دعوتیں قاسم امین کی دعوت سے زیادہ ترقی پسندانہ اور آزادانہ ہیں۔ لیکن قاسم امین کی دونوں کتابوں[2] کو پڑھکر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قدامت پسندانہ پروگرام نے بھی ان کے زمانے کے رسوم و عوائد کی بنیادیں متزلزل کر کے رکھ دی تھیں[3]۔

[۱۰/۱۱/۱۹۶۳م]

* * *

(۱) محمد حسین ہیکل (۱۸۸۸ء-۱۹۵٦ء) قاسم امین کے پرجوش حامیوں میں سے تھے انھوں نے قاسم امین کے خیالات کا گہرا اثر قبول کیا تھا۔ اس حقیقت کا اظہار ان کے مشہور معاشری ناول «زینب» سے ہوتا ہے جو ۱۹۱٤ء میں پہلی بار (بغیر مصنف کے نام کے) شایع ہوا تھا۔ ناول کا ایک اہم کردار حامد ہے جو قاسم امین کے خیالات کا علمبردار ہے۔ ملاحظہ ہو:

H. A. R. Gibb, "Studies in Contemporary Arabic Literature", IV. The Egyptian Novel. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII, pt. I (London, 1933) p. 293.

(۲) یعنی تحریر المرأة اور المرأة الجدیدة۔

(۳) تراجم ص ۱۵۸

کچھ دیوان قاسم منیجہ کے متعلق

ڈاکٹر ضیاء الدین دیسائی*

« مجلۂ علوم اسلامیہ » میں ڈاکٹر محمد شمعون اسرائیلی استاد دانشگاہ علی‌گڑھ نے دیوان قاسم منیجہ کو مختصر مقدمے کے ساتھ شایع کر کے ایک طرف ہندستان کے فارسی زبان اور ادب کے سلسلۂ تاریخ کی ایک اہم کڑی فراہم کی ہے تو دوسری طرف قاسم خاں کو جو اپنے زمانے کے مشہور امراء میں سے تھا شاعر کی حیثیت سے ادبی دنیا میں روشناس کیا ہے .

دیوان کا واحد نسخہ کتب خانۂ مولانا آزاد مسلم یونیورسٹی علیگڑھ (ذخیرۂ سرشاہ سلیمان) میں محفوظ ہے . نسخہ چونکہ خط شکست میں ہے اور بعض مقامات پر تحریر غیر واضح اور گنجلک ہے اس لیے اشعار کی تصحیح میں انہیں بڑی دقت پیش آئی کچھ مقامات کوشش کے باوجود لاینحل رہ گئے جنہیں انہوں نے جوں کا توں رہنے دیا ہے اور مطبوعہ متن میں اس قسم کے اشعار کے سامنے سوالیہ نشان لگادیے ہیں .

اس سے انکار نہیں کہ دیوان کا کوئی دوسرا نسخہ موجود نہ ہونے کی صورت میں خصوصاً جبکہ نسخہ خط شکست میں لکھا ہوا ہو متن کی صحت کلی تو کجا اس کی قیاسی تصحیح بھی کما حقہ نہیں ہوسکتی تاہم دیوان کے مطبوعہ متن پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نشان دادہ اشعار کے علاوہ کچھ اور ایسے اشعار ہیں جن کی قراءت محل نظر ہے اور نیز خود نشان لگے ہوئے اشعار میں کچھ ایسے ہیں جن کی تصحیح بہت زیادہ غور و خوض کی محتاج نہیں ہے . کچھ مقامات

(*) ڈاکٹر ضیاء الدین دیسائی؛ ناظم محکمۂ آثار قدیمہ حکومت ہند؛ ناگ پور .

ایسے بھی ہیں جہاں طباعت کی غلطیاں پائی جاتی ہیں چونکہ یہ دیوان علیحدہ کتابی شکل میں شایع ہونے والا ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دیوان کے سرسری مطالعے میں جو صحیح قرأتیں میرے ذہن میں آئیں انہیں یہاں پیش کردیا جائے۔

فاضل مرتب نے اس بات پر زور دیا ہے کہ انہیں شاعر کی تعیین میں کافی دشواری پیش آئی ہے ان کی دشواری کی اصل وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ غالباً اپنے مآخذ کی صحیح تعیین نہ کرسکے دیوان کے بعض اشعار سے یہ معلوم ہونے پر کہ قاسم خاں جہانگیر کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے تحقیق کی راہ کا ایک دشوار گذار مرحلہ طے ہوجاتا ہے اگر وہ اپنے مآخذ کی صحیح تعیین کرسکتے تو جہانگیر کے عہد کی تاریخ کی کتابوں اور تذکروں سے انہیں قاسم خاں کے متعلق وافر مواد مل جاتا۔ انہوں نے جن چار ماخذوں سے استفادہ کیا ہے ان میں تین تو بارھویں صدی ہجری کی تصنیفات ہیں اور صرف ایک شیخ فرید بھکری کی «ذخیرۃ الخوانین» گیارھویں صدی ہجری کی تالیف ہے۔ تذکروں اور کتب تواریخ میں چند کتابیں ایسی ہیں جو شاعر کے زمانۂ حیات میں لکھی گئی ہیں ان میں مشہور تذکرۂ «عرفات العاشقین» مولفۂ تقی الدین اوحدی اور «توزک جہانگیری» خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ شاہجہاں کے زمانے کی تالیفات «بادشاہ نامہ» مولفۂ عبدالحمید لاہوری اور «عمل صالح» تالیف محمد صالح کنبوہ میں بھی قاسم خاں کے مختصر حالات ملتے ہیں۔ ان سب میں سب سے زیادہ حالات «توزک جہانگیری» سے دستیاب ہوتے ہیں اس کے برعکس تقی اوحدی کا بیان مختصر ہے لیکن چونکہ جہانگیر کی «توزک» کے ساتھ «عرفات» کو بھی باقی مآخذ پر تقدم حاصل ہے اس لیے اس کا شمار قاسم خان کے حالات خصوصاً اس کی شاعری کے لیے اہم مآخذ میں ہونا چاہیے، اس سلسلے میں یہ بھی قابل توجہ ہے کہ جہاں مرتب کے مرجوعہ مآخذ میں دیے ہوئے سب کے سب اشعار دیوان میں پائے جاتے ہیں وہاں تقی اوحدی کے نقل کردہ ۱۴ اشعار میں صرف ۵ شعر دیوان میں مندرج

ہیں اور باقی اشعار گویا قاسم خاں کے نئے اشعار ہیں، ان میں تین رباعیاں ہیں. جو ۵ شعر «عرفات» اور مطبوعہ دیوان میں مشترکہ طور پر پائے جاتے ہیں. ان میں بھی قراءت کا اختلاف ہے بلکہ ایک دو شعر میں «عرفات» کے اشعار کی قراءت یقیناً بہتر بلکہ صحیح تر ہے. تقی کا بیان اور اس کے نقل کردہ ۱۴ اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں[1]:

مرزا قاسم ابن مرزا مراد دکنی از اهل این عصر است درین ازمنه به آگره از بنگاله آمده بود اما بصحبت وی نرسیده ام باز به بنگاله مراجعت کرد بغایت خوش طبیعت با همت نازک گو است:

مهرش که چوگل از گل ما می شگفد — گر تخم جفا کشت وفا می شگفد
بشگفت گر از گریه و آهم نشگفت (کذا) — با خار گل از آب گیا می شگفد

بمد تی نگه از دیدن تو بر میگشت — که هر دو چشم بفرمان یکدگر میگشت
دل و دماغ ز وصلت چو شاد میکردم — سرم بگرد دل و دل بگرد سر میگشت

راه از هجوم گریه بر آواز بسته ایم — خون خورده ایم ما ره غماز بسته ایم
سر رشتهٔ امید گره برگره فتاد — از بس گسستهٔ تو و ما باز بسته ایم
«قاسم» ز ننگ کشمکش دهر فارغیم — کانجام کار خویش بر آغاز بسته ایم

چون آئینه ماه بر نتابد — حسن تو نگاه بر نتابد
لطفت بدست درون جامه (کذا) — شب پرتو ماه بر نتابد
چندین مزن آتشم بخرمن — کین سست گیاه برنتابد

---

(۱) عرفات العاشقین، عرفه ق متاخرین بذیل قاسم، ان اشعار میں سے ۳-۷ اشعار علی گڑھ کے نسخے میں بھی موجود ہیں.

طاہر نصرآبادی نے بھی اپنے تذکرے میں قاسم کا ذکر کرتے ہوئے ۱۰ اشعار اور ایک رباعی درج کی ہے لیکن ان میں کوئی شعر نیا نہیں ہے. دیکھیے: تذکرهٔ نصرآبادی (تہران ۱۳۱۷ شمسی) ص ۶۳-۶۴

چون گلبن نو شگفته از خود کامی پر گل دارم ز داغ دل اندامی
سر تا قدمم نشان داغست همه چون صید که افتاده بود در دامی

از طرهٔ او بوی جنون می آید دیوان ز زنجیر برون می آید
ای باد صبا بزلف سودائی تو انگشت منه که بوی خون می آید

جیسا که اوپر عرض کیا جاچکا ہے «توزک جہانگیری» سے قاسم خان کے متعلق کچھ مزید حالات دستیاب ہوتے ہیں اگرچہ جہانگیر نے بھی قاسم خاں کے ابتدائی حالات پر کوئی روشنی نہیں ڈالی. یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ جہانگیر نے قاسم خان کا ذکر کچھ مخصوص طور پر نہیں کیا حالانکہ کئی امیر ایسے ہیں جن کا ذکر خصوصی طور سے جہانگیر کے قلم سے نکلا ہے. «مآثرالامراء» کے اس بیان کا کہ قاسم خاں، جہانگیر کا ندیم تھا جسے مرتب نے بغیر کسی تردد کے قبول کیا ہے، اصل ماخذ تلاش کرنا مشکل ہے، کم از کم «توزک» سے اس بات کی تائید نہیں ہوتی. «توزک» کے بیانات کی روشنی میں اس بات کو ماننے میں قدرے تامل ہوتا ہے اس لیے بھی کہ قاسم خاں جہانگیر کا ہم زلف تھا (جسکا ذکر جہانگیر نے ضمنی طور پر کیا ہے) اور اگر وہ اس کی ندیمی سے سرفراز ہوتا تو «توزک» میں کسی نہ کسی موقعہ پر اس بات کا صراحۃً نہیں تو کنایۃً بھی ذکر پایا جاتا. دوسرے جہاں بعض دوسرے امیروں کے کارناموں کی جہانگیر نے دل کھول کر داد دی ہے وہاں قاسم کی کوئی نمایاں خدمت کے ذکر سے «توزک» کے بڑی تقطیع کے چار سو صفحات خالی ہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ قاسم ایک بلند پایہ امیر نہ تھا. جہانگیر کے عہد کے اواخر میں وہ ۴۰۰۰ ذات اور ۲۰۰۰ سوار کے منصب کا حامل تھا. «توزک» سے قاسم خاں کے جو حالات دریافت ہوتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

جہانگیر کے بیان سے بھی تقی اوحدی کے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ قاسم خاں کا نام بھی قاسم تھا یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ قاسم خاں کا خطاب اسے ۱۰۲۷ ہجری میں ملا تھا اس سال کے پیشتر کے

واقعات کے بیان کے ضمن میں جہانگیر نے اس کا دو مرتبہ ذکر کیا ہے
ایک جگہ اس کو «میر قاسم پسر میرزا مراد» لکھا ہے تو دوسری ج
«میر قاسم ولد سید مراد». زمانے کے اعتبار سے «توزک» میں قاسم خاں
بیان سنہ ۷ جلوس جہانگیری مطابق ۱۰۲۱ ہجری کے واقعات میں سب س
پہلے دستیاب ہوتا ہے. میر قاسم اس وقت بنگال میں وہاں کے ناظم اسلام خ
چشتی سے وابستہ تھا چنانچہ ۱۰۲۱ ہجری میں سید کبیر الملقب بہ شجاعت خ
کی سرکردگی میں جو لشکر بنگال کے باغی افغان سردار عثمان خاں نوح
کی سرکوبی کے لیے بھیجا گیا تھا اس لشکر کے واقعہ نویس اور بخ
کے فرایض میر قاسم کے ذمہ تھے. اس کے بعد جو اطلاع «توزک» میں ما
ہے وہ ۱۰۲۶ ہجری سے تعلق رکھتی ہے. اس سال کے رمضان
۳ تاریخ مطابق ۱۳ شہریور سنہ ۱۲ جلوس جہانگیری کے دن قاسم خاں
بادشاہ کی جانب سے ایک ہاتھی عطا ہوا. اگرچہ اس بات کا صراحتہً کہ
ذکر نہیں پایا جاتا لیکن قرین قیاس ہے کہ یہ وہ موقعہ ہوگا جب کہ اس
بخشی احدیان کے عہدے پر مامور کیا گیا کیونکہ توزک میں سنہ ۱۳ جلو
کے ابتدائی دنوں کے واقعات کے ضمن میں اس کے اس عہدے پر سرفر
ہونے کا بیان ملتا ہے. ۸ فروردین سنہ ۱۳ جلوس مطابق ۱ یا ۲ ربیع الآ
۱۰۲۷ ہجری کے روز میر قاسم کو اعتماد الدولہ کی سفارش پر صوبۂ پنجاب
حاکم بنایا گیا اس روز اسے قاسم خاں کا خطاب اور ۱۰۰۰ ذات اور ۰
سوار کا منصب مرحمت ہوا. گیارہ دن کے بعد صوبۂ گجرات کے شہر دو
میں جہاں جہانگیر کا کمپ تھا اسے خنجر مرصع اور ایک ہاتھی عطا
اور پنجاب جانے کا حکم دیا گیا. اس کے ایک سال کے بعد یہ
۲۳ ربیع الآخر سنہ ۱۰۲۸ ہجری مطابق ۱۹ فروردین سنہ ۱٤ جلوس
اس کا منصب ۱۵۰۰ ذات اور ۵۰۰ سوار کا کردیا گیا. ۱٦ یا ۱۷ جمادی الا
کے روز بادشاہ کی طرف سے اسے علم عنایت کیا گیا. جب اسی
جہانگیر کشمیر کو جاتے ہوئے شہر کلانور میں قیام پذیر تھا تو ۳ بہ
سنہ ۱٤ جلوس مطابق ۱٦ یا ۱۷ محرم سنہ ۱۰۲۹ ہجری کے دن قاسم

لاهور کے دیوان اور بخشی کے ساتھ جہانگیر کی خدمت میں حاضر ہوا، وہاں سے اس نے رہتاس تک شاہی موکب کے ساتھ سفر کیا۔ صفر سنہ ۱۰۲۹ ہجری کے آخری دن مطابق ٤ اسفندارمذ سنہ ١٤ جلوس کو جہانگیر نے اسے ایک گھوڑا، شمشیر اور پرم نرم عطا کرکے لاهور کی واپسی کی اجازت دی۔ سنہ ۱۵ جلوس کے مہر کی ١٦ تاریخ مطابق ۳ یا ٤ ذوالقعدہ سنہ ۱۰۲۹ ہجری کے روز اس کے منصب میں پھر ترقی ہوئی اور اس کا منصب ۲۰۰۰ ذات اور ۱۰۰۰ سوار قرار پایا۔ یکم محرم سنہ ۱۰۳۰ ہجری مطابق ۵ آذر سنہ ۱۵ جلوس کے دن جب جہانگیر کشمیر سے واپسی پر پنجاب میں جہانگیرآباد کی شکارگاہ میں مقیم تھا تو اس نے قاسم خاں کی استدعا پر اس کے باغ کی جو شہر لاهور کے باهر واقع تھا سیر کی۔ قاسم خاں کی نذر کردہ اشیاء میں سے ایک لعل ایک الماس اور کچھ پوشاک قبول کیے۔ جب بادشاہ نورسرای پہنچا تو وہاں سے اس نے قاسم خاں کو ۲۱ دیماہ سنہ ۱۵ جلوس مطابق ۱۷ یا ۱۸ صفر سنہ ۱۰۳۰ ہجری کے دن کانگڑہ کے پہاڑی علاقوں کے سرکش زمینداروں کی تنبیہ و تادیب کے لیے روانہ کیا اور روانگی کے وقت نادری خاصہ گھوڑا، خنجر اور ہاتھی عنایت کیا اور اضافۂ منصب سے نوازا۔ اب اس کا منصب ۲۰۰۰ ذات اور ۱۵۰۰ سوار کا قرار پایا۔ اسی وقت قاسم خاں کی التماس پر جہانگیر نے راجہ سنگرام کو بھی سروپا اور ایک ہاتھی اور ایک گھوڑا عنایت کرکے اس یورش میں شامل ہونے کی اجازت دی۔ جمادی الاخر سنہ ۱۰۳۰ ہجری کے وسط میں قاسم خاں کو نقارہ بھی عنایت ہوا۔

ماہ بہمن سنہ ١٦ جلوس کے ہفتۂ اول میں اور ربیع الاول سنہ ۱۰۳۱ کی ۸، ۱۰ تاریخ کے لگ بھگ جب موکب جہانگیری کشمیر کے سفر دوم کے دوران میں دریاے بیاہ (بیاس) پر خیمہ زن تھا تو قاسم خاں لاهور سے آکر دربار شاہی میں حاضر ہوا۔ وہ اس سفر میں بھی دریاے بہت تک شاہی موکب کے ساتھ رہا۔ چنانچہ ۱۹ اسفندارمذ سنہ ١٦ جلوس مطابق ۲۵ یا ۲٦ ربیع الآخر سنہ ۱۰۳۱ ہجری کے روز دریاے بہت کے مقام پر

قاسم‌خاں کو ۳۰۰۰ ذات اور ۲۰۰۰ سوار کا منصب مرحمت کیا گیا . دو ہفتے کے بعد اسے لاہور واپس جانے کی اجازت ملی اور روانگی کے وقت اسے ایک گھوڑا، ہاتھی اور سروپا عنایت کیا گیا . ۹ فروردین سنہ ۱۸ جلوس مطابق ۲۸ جمادی‌الاولیٰ ۱۰۳۲ ہجری کے دن آصف‌خاں کی سرداری میں جو فوج شاہجہان کے مقابلے میں بھیجی گئی اس میں دوسرے نامی امراء کے ساتھ قاسم‌خاں بھی تھا . محرم ۱۰۳۳ ہجری مطابق آبان سنہ ۱۸ جلوس میں اس کا منصب ۴۰۰۰ اور ذات ۲۰۰۰ سوار مقرر کیا گیا .

« توزک » سے یہ پتا نہیں چلتا کہ قاسم‌خاں کب پنجاب کی گورنری سے سبکدوش ہوا لیکن «توزک» ہی کے ایک بیان کے مطابق ۱۹ اردی بہشت سنہ ۱۹ جلوس مطابق ۱۸ رجب سنہ ۱۰۳۳ ہجری کے روز صادق خاں کے نام صوبۂ پنجاب کی گورنری کا حکم جاری ہوا . اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاسم خاں اس سے پہلے پنجاب کی گورنری سے سبکدوش ہوچکا تھا . غالباً اُسی کی جگہ پر صادق‌خاں کا تعین ہوا ہوگا . اس کے بعد قاسم خاں کو کس عہدے پر مامور کیا گیا اس کا ذکر « توزک » میں نہیں ملتا لیکن یہ ضرور ہے کہ رجب ۱۰۳۳ ہجری اور ربیع الآخر ۱۰۳۴ ہجری کے درمیان کسی وقت اسے مقرب خاں کی جگہ پر دارالخلافہ آگرہ کا حاکم بنایا گیا .

جہانگیر کی وفات کے بعد جب شاہجہان دارالخلافہ آگرہ پہنچا اور شہر میں داخل ہونے سے پیشتر باغ دھرہ میں مقام پذیر ہوا تو ۲۶ جمادی‌الاولیٰ ۱۰۳۷ ہجری کو قاسم خاں دارالخلافہ کے حاکم کی حیثیت سے شاہجہاں کی خدمت میں حاضر ہوا[1].

شاہجہاں نے آگرہ میں داخل ہونے کے بعد اپنی تخت نشینی کے

---

(۱) یہ حالات توزک جہانگیری مرتبہ سرسید احمد خاں (علی گڑھ، ۱۸٦٤ ء)، صفحات ۱۹۲، ۲۲٤، ۲۲۵، ۲٦۷، ۲۷۰، ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۱٤، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۳۰، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳٤۲، ۳٤۳، ۳۵۷، ۳۷۳، اور ۳۹٤ پر درج ہیں .

موقع پر قاسم خاں کو خلعت، خنجر مرصع، علم و نقارہ اور ہاتھی عطا کیا اور اس کا منصب ۵۰۰۰ ذات اور ۲۰۰۰ سوار دو اسپہ سہ اسپہ قرار دیا اور اسے فدائی خاں کی جگہ پر بنگال کا حاکم مقرر کیا[1] بنگال جانے کی اجازت ملنے سے پیشتر ۲۰ شعبان سنہ ۱۰۳۷ ہجری کو روز قاسم خان اور راجہ جی سنگھ، مہابن (جو اب اتر پردیش کے ضلع متھرا میں واقع ہے) اور ارد گرد کے سرکشوں کی تادیب کے لیے روانہ ہوئے اس مہم سے واپسی پر ۲۵ ذی الحجہ ۱۰۳۷ ہجری کے دن بادشاہ نے اسے خلعت اور اسپ خاصہ کی عنایت سے سرفراز کرکے بنگال جانے کا حکم دیا[2].

بنگال میں قاسم خان نے جو خدمات انجام دیے ان میں سے ایک تو ہوگلی بندر کی فتح ہے جس کا مرتب نے «مأثرالامراء» کے حوالے سے تفصیل سے ذکر کیا ہے جس کی «عمل صالح» میں انہیں مزید تفصیلات مل سکتی تھیں لیکن اس کی دوسری اہم خدمت کی طرف انھوں نے کوئی اشارہ نہیں کیا کیونکہ «مأثر الامراء» میں اس کا کوئی ذکر نہیں، وہ خدمت یہ ہے کہ قاسم خان نے بنگال کی حکومت کے زمانے میں آسام میں واقع کوچ‌ہاجو اور کوچ بہار کے راجاؤں کو زیر کرکے قابو میں رکھا چنانچہ قاسم خاں کی وفات تک ان کی ہمت نہ پڑی کہ وہ اس کی مخالفت کریں. قاسم خاں کی اس کامیابی کا اندازہ اس سے ہوگا کہ جب آسام کے ان علاقوں میں بعد میں شورش ہوئی اور بادشاہی عملہ اس کو دبانے میں ناکام رہا تو قاسم خاں کو شورش پسندوں کی سرکوبی پر مامور کیا گیا. «عمل صالح» اور «بادشاہ نامہ» کے مصنفوں نے اس کے ضمن میں قاسم خان کی حسن تنظیم کو یاد کرکے سراہا ہے[3]. معلوم ہوتا ہے کہ شاہجہاں قاسم خاں کی حسن خدمات سے زیادہ متأثر تھا کیونکہ جب ۲ ربیع الآخر ۱۰۴۱ ہجری کو قاسم خاں کی وفات ہوئی اور اس کی خبر شاہجہاں کو ہوئی تو

(۱) محمد صالح کنبو: عمل صالح (کلکتہ، ۱۹۲۳ء) ۱: ۲۶۶، ۲۷۱؛ عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ (کلکتہ، ۱۸۶۸ء ۱: ۱۲۶-۱۲۵، ۲۲۶.
(۲) عمل صالح ۱: ۳۱۱ (۳) ایضاً ۱: ۲۸۶؛ بادشاہ نامہ ۱: ۱۹۶.

بقول مؤرخوں کے شاہجہان کو سخت افسوس ہوا :

« قاسم خاں صوبہ دار ... بعد از انقضای سہ روز از فتح ہگلی بندر ... بجوار عالم رحمت ... شتافت و از کمال سعادت مندی و قابلیت و نہایت اخلاص و ارادت فوت او موقع تأسف و تحسر بندگان حضرت ... گردید»[1].

مندرجہ بالا حالات کے علاوہ قاسم خاں اور اس کے بھائی اور بیٹے کے متعلق کچھ اور حالات گو مختصر ہی سہی کتب تواریخ سے دستیاب ہوتے ہیں. قاسم خاں کا غالباً ایک بھائی تھا اور اس کا نام میر مقصود تھا. سنہ ۱۵ جلوس جہانگیری کے اواخر اور ۱۰۳۰ ہجری کے اوایل میں جہانگیر نے اسے ۵۰۰ ذات اور ۳۰۰ سوار کا منصب عنایت کیا اور ایک سال کے بعد ۷ صفر ۱۰۳۱ ہجری کو اسے ہاشم خاں کا خطاب دیا. یہ پتا نہیں چل سکا کہ اسے کس عہدے پر مامور کیا گیا لیکن « توزک » کے ایک بیان سے مترشح ہوتا ہے کہ اسے پنجاب کے پہاڑی علاقوں کی تنظیم و تنسیق کے لیے بھیجا گیا تھا کیونکہ ربیع الاول ۱۰۳۱ ہجری میں جب جہانگیر دریاے بیاہ (بیاس) پر قیام پذیر تھا تو ہاشم خاں پنجاب کے پہاڑی علاقوں کے بعض زمینداروں کے ساتھ بادشاہ کی خدمت میں حاضر تھا[2].

قاسم خاں کے ایک بیٹے کا نام عنایت اللہ تھا اور اس نے ہوگلی بندر کی مہم میں نمایاں حصہ لیا تھا. قاسم خاں کی وفات کے بعد ہوگلی بندر کے مال غنیمت کو لے کر وہ بہادر کنبو کے ساتھ جسے « عمل صالح » کے مصنف نے ہوگلی کی مہم میں قاسم خاں کا « مدار علیہ » قرار دیا ہے[3]. ۱۱ محرم سنہ ۱۰۴۳ ہجری کے روز شاہجہان کی خدمت میں حاضر ہوا[4].

---

(۱) عمل صالح، ۱ : ۵۰۷ ؛ بادشاہ نامہ ۱ : ۴۴۴
(۲) توزک جہانگیری : ۳۲۱، ۳۳۷
(۳) عمل صالح ۱ : ۴۹۳
(۴) ایضاً ۱ : ۶۱۲

یہاں یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ قاسم خاں کے والد میر مراد جوینی کا نام «آئین اکبری» مولفۂ ابوالفضل علامی میں امرای سیصدو پنجاهی کی فہرست میں موجود ہے[1]. بلاخمن نے اس کتاب کے انگریزی ترجمے میں «بادشاہ نامہ» اور «مآثر الامراء» وغیرہ کتب تاریخ کے حوالوں سے میر مراد کے ذکر کے ضمن میں قاسم خاں کی زندگی کا بھی مختصر خاکہ دیا ہے جو ظاهر ہے کہ مرتب کی نظر سے نہیں گذرا[2].

مندرجات بالا سے واضح ہے کہ قاسم خاں ان خوش قسمت لوگوں میں سے ہے جن کا نسبۃً تفصیلی حال ملتا ہے.

مقدمۂ زیر نظر میں قاسم خاں اور اس کی شاعری کے بارے میں مرتب کے کچھ بیانات ایسے ہیں جن کی صحت مشکوک نظر آتی ہے. غالباً ان کے ایسے بیانات قیاس پر مبنی ہیں مثلاً مرتب کا یہ بیان کہ «چونکہ «مخزن الغرایب» کے مصنف نے قاسم خاں کو سبزواری بتایا ہے (نواب قاسم خاں اصل از سبزوار است) اس سے قیاس ہوتا ہے کہ اس کا مولد غالباً سبزوار ہی ہوگا» قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا اسی طرح قاسم کے اس شعر سے:

قاسم شدہ از ضعف تن نازک چون تار پیرہن
گر میروی با خود ببر او را ز لاہور ای صبا

یہ نتیجہ نکالنا کہ «اس میں اس نے لاہور کے قیام کی (جو مرتب کے نزدیک قاسم خان کے والد کے زمانۂ حیات سے تعلق رکھتا ہے) غیر مطمئن زندگی کا ذکر پایا جاتا ہے» شاید مناسب نہیں. فاضل مرتب کا یہ بیان بھی غالباً قیاس آرائی ہے کہ «قاسم خاں نے بادشاہ کی ہم نشینی سے فائدہ اٹھاکر شعر و شاعری بھی شروع کردی» نیز قاسم خاں نے جس بازار میں جامع مسجد بنوائی اس کا نام مرتب موصوف بازار «انگہ خاں» بتاتے ہیں حالانکہ یہ لفظ «اتگہ خاں» ہے.

---

(۱) ابوالفضل: آئین اکبری ۲۲۹، (کلکتہ، ۱۸۷۲)
(۲) آئین اکبری: ٥٦-٥٥٩ انگریزی ترجمہ بلاخمن (کلکتہ، ۱۹۳۹ء)

مقدمے میں طباعت کی ایک اہم غلطی صفحہ ۱۰۲ پر سطر ۲ میں «بخشگری» ہے. صحیح لفظ «بخشیگری» ہے.

دیوان زیر نظر کے متن کے تین قسم کے اسقام کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے. پہلی قسم کے اشعار وہ ہیں جن کے متن کے سقم کا مرتب کو اعتراف ہے لیکن ان اشعار میں کچھ ایسے ہیں جو لاینحل قرار نہیں دیے جاسکتے. اس قسم کے کل اشعار کی تعداد ۳۹ ہے ان میں صرف ٦ ایسے ہیں جو کسی حد تک لاینحل ہیں اگرچہ ممکن ہے کہ زیادہ غور و فکر سے ان میں سے کچھ کی صحیح قرائتیں متعین کی جاسکیں. اس کے علاوہ ۲۰ اشعار کی تصحیح میں فاضل مرتب کو زیادہ دشواری پیش نہیں آنی چاہیے تھی. پہلے ہم ان ۲۰ اشعار کو ان کی صحیح قراءتوں کے ساتھ نقل کرتے ہیں:

مستانہ می آئی بگرد آری پیامی از مغان
توئی رہ آوردی رسان از می بمخمور ای صبا[1]

فاضل مرتب نے صرف پہلے مصرع کی نشاندہی کی ہے. حالانکہ معنی کے اعتبار سے دوسرا مصرع بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا. پہلے مصرع میں «بگرد آری» کی جگہ «مگرداری» پڑھا جائے تو معنی واضح ہوجائیں گے. دوسرے مصرع میں «توئی» کی جگہ «بوئی» پڑھنے سے معنی واضح ہوتے ہیں.

زلۂ فردا مکن بہ شیشہ امروز را نیک بنگر ضامن فردای تو امروز نیست[2]

لفظ زلہ اور مصرع دوم کے معنی کے پیش نظر «شیشہ» کی جگہ «توشہ» ہونا چاہیے پھر «بہ» کی جگہ «تو» خود بخود ذہن میں آجائیگا.

دل کعبۂ غمہاست ازانست کہ بالب غم درپی غم چون قدم را ہروانست[3]

«بالب» یہاں بے محل ہے اس کی جگہ «تالب» چاہیے.

---

(۱) مجلہ : ۱۰۹ (۲) مجلہ : ۱۱۲ (۳) مجلہ : ۱۱۳

پس از جنگ آشتی کن تا محبت بیشتر گیرد
درختی را که پیوندش کنی پیشی ثمر گیرد[1]

اس شعر میں مصرع دوم پر نشان لگا ہے اس کا گنجلک پن «پیشی» کی جگہ «بیشش» پڑھنے سے دور ہوجاتا ہے۔

آن غنچۂ بوسست که سر بر زده از شاخ گل کرد دهن غنچه که لبهای تو بوسد[2]

مصرع اول موجودہ صورت میں یقیناً بےمعنی ہے پورے شعر کے مفہوم کی رو سے یہاں نفی چاہیے نیز «غنچۂ بو» کی جگہ «غنچۂ گل» چاہیے کیونکہ دوسرے مصرع میں شاعر کہتا ہے کہ گل دھن خود را غنچہ کرد مصرع اول یوں ہوگا: «آن غنچۂ گل نیست که سر برزده از شاخ».

هر گاه در آغوش من [آئی] ز سر شوق هر عضو جدا از من و هر جای تو بوسد[3]

یہاں ظاہراً دوسرا مصرع محل نظر ہے۔ اگر «واو» کو حذف کردیا جائے تو معنی واضح ہوجائیں گے۔

تا شود ساقی ما راه زن کافر خند آتش از آب بر افروزد و اعجاز کند[4]

پہلے مصرع میں «خند» کو «چند» پڑھنے سے شعر کا مفہوم واضح ہوجاتا ہے۔

همچو نرگس دیدۂ جانی ز نور آورد بر
هرکه با خوبان درین عالم سری پیدا نکرد[5]

«جانی ز نور» کی جگہ «خالی ز نور» چاہیے۔

دلم باز از و فاء می پشیمان شد که چون «قاسم»
لبی در زیر دندان و سری در پیش می آید[6]

«وفاء می» کی جگہ «وفای وی» پڑھا جائے تو مصرع صاف ہوجاتا ہے۔

---

(۱) مجله : ۱۱۸ (۲) مجله : ۱۲۰ (۳) مجله : ۱۲۰
(٤) مجله : ۱۲۱ (٥) مجله : ۱۲۱ (٦) مجله : ۱۲٤

تو چشم بکشا تا فتنه ها بخواب رود تو جور سرکن تا آسمان بیاساید[1]

فاضل مرتب نے اس شعر کے آگے غالباً اس لیے نشان لگایا کہ وہ بحر سے خارج ہے اس غزل کے بقیہ دو شعر تقطیع مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن دوبار ہے لیکن شعر بالا کے دونوں مصرعوں کے دوسرے رکن کی تقطیع «فعلاتن» نہیں ہوتی، اس عیب کے علاوہ شعر میں کوئی گنجلک‌پن نہیں ہے. تعجب نہیں کہ شعر اصل میں یوں ہو:

تو چشم واکنی و فتنه ها بخواب رود تو جور سرکنی و آسمان بیاساید

بامرا دوش میان من و یار آخر شد[1؟] توبه بشکست ومیم‌داد و خمار آخر شد[2]

پہلا مصرع مشکوک ہے. میرا خیال ہے کہ «بامرا» یقیناً یہاں مہمل ہے اسے «ماجرا» پڑھا جائے تو مصرع اول واضح ہوجاتا ہے. شاعر اشارہ کررہا ہے کہ معشوق اور شاعر میں کچھ مناقشہ یا شکر رنجی تھی جو رات کو دور ہوگئی اور معشوق نے توبہ توڑی مجھے شراب پلائی اور خمار دور ہوا.

کجا رسد ز تو قاسم بانتهای مراد که نو نبو شود از دل گل تمنا سبز[3]

دوسرے مصرع میں فقرہ «نو نبو» بے معنی ہے اس کی جگہ «نو بنو» یا «تو بتو» ہونا چاہیے ہوسکتا ہے یہ طباعت کی غلطی ہو.

با هجر تو از بسکه شدم دست و گریبان چون بخیه گر پیرهن پاره ندارم[4]

دوسرے مصرع میں دو فعل ہونے چاہیں اس رو سے «گر» کی جگہ «کنم» صحیح قراءت ہوگی اس طرح معنی بھی واضح ہوجاتے ہیں.

منم در گمان عشق او مکن از گریه منع من[4؟]

بجای داغ من چشم دگر در آستین دارم[5]

یہ پورا شعر مہمل ہے دونوں مصرعوں میں باہم ربط نہیں اصل بات

---

(۱) مجله : ۱۲۵ (۲) مجله : ۱۲۷ (۳) مجله : ۱۳۰
(٤) مجله : ۱۳۳ (٥) مجله : ۱۳۳

یه هے که مصرع دوم اس شعر کا نہیں هے . یه اور اس کے بعد کا شعر دیوان هذا میں یوں پایا جاتا هے :

منم در گمان عشق او مکن از گریه منع من
بجای داغ من چشم دگر در آستین دارم
ز بس بر چشم سودم چشم من شد نقش بردستم
که آبی می برم بروی و تخمی در زمین دارم

اس دوسرے شعر میں بھی پہلے اور دوسرے مصرع میں کوئی ربط نہیں . گمان یه هے که کاتب کے سہو قلم سے ایک شعر کا ایک مصرع دوسرے شعر کے مصرع سے بدل گیا هے . یعنی یه دو شعر اس طرح هونے چاهیں.

منم در گمان عشق او مکن از گریه منع من
که آبی می برم بروی و تخمی در زمین دارم
ز بس بر چشم سودم چشم من شد نقش بردستم
بجای داغ من چشم دگر در آستین دارم

اب دونوں شعر معنی کے اعتبار سے واضح هوجاتے هیں البته پہلے شعر میں فقره « در گمان » شعر کو وزن سے خارج کردیتا هے اور کوئی معنی بھی نہیں رکھتا اسکی جگه « درکار » یا « درگاز » یا « دژمان » یا کوئی ایسا لفظ چاهیے .

رسیده مه و از بسکه مضطرب شده ام بذوق زود کشودن بخواه پاره گنم[1]

« رسیده مه » بے معنی هے دوسرے مصرع میں « کشودن » اور « پاره گنم » کا مفهوم اور شاعر کے اپنے اضطراب کی کیفیت ظاهر کرتی هے که « نامه » کا ذکر هورها هے . غرض « رسیده مه » کی جگه « رسیده نامه » بلکه « رسید نامه » چاهیے .

ستم هر چند ترک شغل عشق بنیدم (؟)
که من در نا پشیمانی دل بیدرد را مانم[2]

پہلا مصرع موجوده صورت میں وزن سے خارج هونے کے علاوه مہمل

(۱) مجله : ۱۳۳ (۲) مجله : ۱۳٤

بھی ہے۔ شاعر اپنی سخت جانی اور نا پشیمانی کا ذکر کر رہا ہے اس لیے پہلے مصرع کا مفہوم یہ ہے کہ باوجود کتنے ہی ستم کیے شاعر ترک عشق نہیں کرے گا۔ اس صورت میں پہلے مصرع کی تصحیح میں بظاہر کوئی دشواری نہیں معلوم ہوتی۔ «ترک شغل عشق بنیدم» کی جگہ «ترک شغل عشق او نمیورزم» چاہیے۔

ز سرتا پای غم گردہ ام [و] از غم چہ غم دارم(؟)
تو ہر جوری کہ خواہی کن بہ قاسم سازگار است این[1]

پہلے مصرع میں جسکی نشاندھی کی گئی ہے ظاہرا «گردہ ام» اور اسکے بعد «و» کا اضافہ بے معنی ہے۔ لفظ یہاں «گردیدہ ام» ہے اور «واو» کا اضافہ غیر ضروری ہے۔

بچشم من نہ از مژگانت خاری کہ چو پای ترا دریا شکستہ[2]

اپنی موجودہ صورت میں شعر یقیناً مہمل ہے لیکن اسکی تصحیح اس طرح ہوسکتی ہے:

بچشم من نہ از مژگانست خاری کہ جویای ترا در پا شکستہ

نامۂ من برد بلبل از صبا سوی گلی چون کشودم بود ہر حرفش زبان کاکلی[3]

دوسرے مصرع میں «کشودم» غلط ہے «کشودش» بہتر قراءت معلوم ہوتی ہے۔

ہر چند کہ چشم فضل را مردمکم چو نقطۂ شک نہاد از بر حکم[4]

دوسرے مصرع میں «برحکم» کی جگہ «او برحکم» ہونا چاہیے۔

* * * *

مندرجہ ذیل ۱۳ اشعار کے سامنے نشانات لگائے گئے ہیں لیکن ان میں بظاہر کوئی سقم نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ معنی کی پیچیدگی ہے لیکن یہ وصف تو ہر شاعر کے کلام میں پایا جاتا ہے۔

می و مہتاب و ساقی مہربان وغیر نا پیدا
شبت خوش باد قاسم [شد] دعایت مستجاب امشب[5]

اس شعر کے معنی بالکل واضح ہیں۔

(۱) مجلہ : ۱۳۷ (۲) مجلہ : ۱۳۸ (۳) مجلہ : ۱۳۹
(٤) مجلہ : ۱٤٥ (٥) مجلہ : ۱۱۱

با رخ تو مژه در دیدهٔ من شاخ گل است
بی تو بردیدهٔ من هم نگهِ ما خسکست (؟)[1]

مصرع دوم کے آگے سوالیہ علامت موجود ہے . یوں تو مصرع میں کوئی سقم نہیں ہاں ہوسکتا ہے کہ « بردیدهٔ من » کی جگہ « دردیدهٔ من » ہو . « نگہ ما » میں « ما » کو شترگربہ کی مثال قرار دیا جاسکتا ہے لفظ و معنی کے اعتبار سے اس شعر کا مصرع دوم غزل نمبر ۱ کے تیسرے شعر کے مصرع دوم سے بالکل مشابہ ہے .

من افتخار بعمر دوباره میکردم گرم حیات بوصل تو سر بسر میگشت[1]

دوسرے مصرع کو گنجلک قرار دیا گیا ہے حالانکہ اس میں بظاہر کوئی نقص نظر نہیں آتا .

یار دیر آمدو ننشست و برون رفت ز بزم آشنا شیوهٔ رفتن مگر از باد آموخت (؟)[2]

مصرع دوم کے آگے سوالیہ علامت لگائی گئی ہے حالانکہ بصورت ہذا بھی اسکے معنی واضح ہوسکتے ہیں .

هر کرا دیدم جزاز یاریش هیچ آزار نیست (؟)
من کسی را یار میخواهم که او را یار نیست[2]

اس میں پہلے مصرع کی قراءت مشکوک بتائی گئی ہے بظاہر اس میں کوئی سقم نہیں . دوسرا مصرع ذو معنیین ہے .

برسر اوراق گل خواندم همین مصرع درست (؟)
هیچ گل در گلشن گیتی بغیر از خار نیست[3]

مصرع اول گنجلک نہیں، معنی واضح ہیں .

دیدهٔ بی نور هستم هرگنه نادانیست[3]
گل چو نبود بلبلان را با گلستان دشمنیست

پہلے مصرع کی قراءت مشکوک قرار دی گئی ہے حالانکہ شعر کے معنی واضح ہیں اگرچہ اس میں معمولی سی تعقید ضرور ہے .

(۱) مجلہ : ۱۱٤ (۲) مجلہ : ۱۱۵ (۳) مجلہ : ۱۱٦

شگفتی نیست کز گریه نشد کام دلت حاصل(؟)
بلی کشتی که گردد آب زد کی بار[بر] گیرد[1]

پہلے مصرع کے آگے نشان ہے لیکن بظاہر اس میں کوئی سقم نہیں۔

ن و فراق تو با جہد و یارب شبہا رقیب اگر نکند یاربی چہ خواہد شد[2]

بصورت ہذا بھی اس شعر میں کوئی دشواری نہیں۔ لیکن میرا خیال
کہ دوسرے مصرع میں «نکند» کی جگہ «بکند» زیادہ موزوں ہوگا۔

مرا ہمین مژہ از گریہ نیست از جا سبز(؟)
ز بس گریستہ ام گشتہ خار در پا سبز[3]

مصرع اول کو گنجلک قرار دیا گیا ہے۔ شاید لفظ «ازجا» کی وجہ
۔ «ازجا» سے بھی معنی واضح ہیں اگرچہ «ازجا» کی جگہ «اینجا»
قراءت ہے۔

فرستادم دل خود را کہ بویش از صبا دزدد[4]
چو دزدی از پی دزدی بدنبال صبا کردم(؟)

مصرع دوم کی نشاندہی کی گئی ہے لیکن اسکے معنی واضح ہیں۔

ز بس شکستہ دلم لب بخندہ وانکنم نمونۂ جرس بندکم صدا نکنم

یہ شعر بھی صاف ہے۔

.فیب آزار من جوید کہ چون من یار یار است این(؟)
منش برگرد سر گردم کہ چون من دلفگار است این[5]

شعر کے معنی غالباً یہ ہیں کہ رقیب کا یہ جتاکر کہ وہ بھی میری
ح یار کا یار یعنی معشوق کا عاشق ہے میرے آزار کا طالب ہونا اسکی
گاری کی علامت ہے اس لیے میں خوش ہوں کہ وہ کم از کم اس
ظ سے تو دلفگار ہے۔ ٭ ٭ ٭

اب ان ٦ اشعار کو لیجیے جو اپنی موجودہ صورت میں لاینحل ہیں۔
ب نہیں اگر مخطوطۂ دیوان کو سامنے رکھ کر کچھ اشعار کی تصحیح

(۱) مجلہ : ۱۱۸ (۲) مجلہ : ۱۲۳ (۳) مجلہ : ۱۲۹
(٤) مجلہ : ۱۳۵ (٥) مجلہ : ۱۳۷

ہوسکے . ان اشعار کے ساتھ چند نکتے اشارۃً درج ہیں جو امید ہے کہ تصحیح میں مدد و معاون ثابت ہونگے . بعض اشعار کی قیاسی تصحیح کی کوشش بھی کی گئی ہے .

مجلس افروزی نمی آید که از راه هجر
شمعم امشب از دگر شبها چرا روشن تر است[1]

ظاہر شعر کے معنی یہ ہیں کہ ہر شب معشوق کی موجودگی میں اسکے فروغ حسن کے سامنے شمع کی روشنی مدھم معلوم ہوتی تھی آج شمع کی روشنی ہر روز سے زیادہ تیز نظر آرہی ہے کیا معشوق آج مجلس افروز نہیں ہوگا ؟ شاید شعر کی قراءت یوں ہو :

مجلس افروزی نمی آید مگر از راه فخر
شمعم امشب از دگر شبها چها روشن تر است

ترا در دیده پنهان سازم و برهم مکان آرم
که گر چشمم فتد بر کس به چشمم کس ترا بیند[2]

« برهم مکان آرم » کچھ مہمل سا ہے دوسرے مصرع میں « کس ترا بیند » کا « کس » محل نظر معلوم ہوتا ہے . چونکہ مصرع اول میں « ترا در دیده پنهان سازم » ہے . اس لیے « کس » کی جگہ دوسرے مصرع میں « کی » زیادہ مناسب ہے یعنی « کی ترا بیند » . اس طرح دوسرا مصرع یوں ہوگا : « که گر چشم فتد بر کس بچشمم کی ترا بیند » اور اسکے معنی بالکل واضح ہوں گے . رہا مصرع اول تو « برهم مکان آرم » سے کیا مقصود ہے یہ معلوم کرنا مشکل ہے لیکن چونکہ شاعر کی کوشش یہ ہے کہ معشوق دوسروں کی نظر سے پنہاں رہے اس لیے کوئی تعجب نہیں کہ یہ فقرہ « ترا در دیده پنهان سازم » کے تطابق پر « ترهم مکان دارم » (مکان یعنی چشم کو گریہ سے تر رکھوں گا) ہو . اس ترمیم میں املا کم و بیش برقرار رہتا ہے . اس صورت میں شعر یوں ہو سکتا ہے :

---

(۱) مجله : ۱۱۷ (۲) مجله : ۱۲۶

ترا در دیده پنهان سازم و ترهم مکان دارم
که گر چشمم فتد برکس بچشمم کی ترا بیند

بسی امسال خوی یار من از بار نازک شدا
بحمد الله که دون کار بر اغیار نازک شدا

یہاں دوسرے مصرع کی نشاندھی کی گئی ھے . پہلے مصرع میں تعجب نہیں «امسال» کی مناسبت سے لفظ «بار» «پار» ھو اور دوسرے مصرع میں لفظ «دون» صنعت لفظی کے پیش نظر مصرع اول کے «خوی یار» کے مقابلے میں «روی» ھو . «دون کار» کے مقابلے میں «روی کار» بامعنی ھےاور «دون» اور «روی» کا املا بھی کم و بیش یکسان ھے .

از بسکه لب از تو شکایت سراید ولی ترسم که زخم به شد هم لب کشاید کسی[۲]

موجودہ صورت میں شعر بے معنی اور خارج از وزن ھے لیکن غالباً شاعر یہ کہنا چاھتا ھے کہ یہ تو ھے کہ میرا لب تیری شکایت میں اپنا منہ نہیں کھولیگا لیکن مجھے ڈر ھے کہ کسی وقت میرا بہ شدہ زخم کہیں اپنا منہ نہ کھول لے . اس مفہوم کی رو سے مصرع اول میں «سراید» کی جگہ «نہ سراید» بہتر قراءت ھے . «زخم به شد هم» کا املا «زخم به شده ام» ھوگا . «کشاید» کو «بکشاید» اور «کسی» کو «کہی» ھونا چاھیے . پھر دونوں مصرعوں کے وزن کی ھم آھنگی اس صورت میں ھوگی کہ «شکایت» کے بعد ایک سبب خفیف بڑھایا جائے . «شکایتہا» سے یہ ضرورت پوری ھوجاتی ھے . رھا مصرع اول کا پہلا فقرہ «از بسکه» تو اس کی موجودگی میں «ولی» زاید ھے . اگر «از بسکه» کی جگہ «این بس که» یا «اینست که» ھو تو قباحت نہیں رھے گی . یہ واضح رھے کہ ان ترمیمات سے علاوہ چند حرفوں کے اضافے کے شعر کے املا میں نمایاں تبدیلی نہیں ھوگی . شعر اس صورت میں یوں ھوگا :

این بس که لب از تو شکایتها نسراید ولی
ترسم که زخم به شده ام لب بکشاید کہی

(۱) مجلہ : ۱۲۶ (۲) مجلہ : ۱۴۰

شراب شام و می روزه را قضا نکنم
قضای روزه کنم گر پیاله وا نکنم[1]

مصرع دوم میں «پیاله وانکنم» محل نظر معلوم ہوتا ہے. لیکن اس کے بارے میں ابھی کچھ عرض کرنے سے قاصر ہوں.

بروی آدمی مه خال نهاد این نقطهٔ انتخاب و آن نقطهٔ شک[2]

یہ ایک رباعی کے دو آخری مصرعے ہیں ان میں سے دوسرا مصرع صحیح اور باوزن ہے پہلے مصرع میں کچھ حروف چھوٹ گئے ہیں لیکن اس کے بارے میں کچھ کہنے سے سردست قاصر ہوں.

* * * *

مذکورۂ بالا مقامات وہ ہیں جن کو مرتب نے مشکوک قرار دیا ہے لیکن بعض ایسے اشعار بھی ہیں جو مطبوعہ صورت میں کسیقدر تصحیح طلب ہیں.

مرغ هر شاخی نیم ای باغبان نالم مبند عندلیبم سایهٔ گلبن نفس باشد مرا[3]

«نالم مبند» اور «نفس باشد» کی جگہ «بالم مبند» اور «قفس باشد» چاہیے.

ای بلبل گلزار سخن نیک بیندیش شاخی که دهد هم گل وهم خار زمانست[4]

مصرع دوم میں «زمانست» کی جگہ «زبانست» چاہیے.

دل و دماغ ز وصلت چو شاد میگردند
سر[م] بگرد دل و دل بگرد سر میگشت[5]

«میگردند» مضارع ہے اور دوسرے مصرع میں فعل ماضی استمراری ہے. «میگردند» کی جگہ «میکردم» صحیح قراءت ہے. تقی اوحدی نے بھی «میکردم» قلمبند کیا ہے.

اگر ز هجر بمردم ز سخت جانی نیست که جان ز ضعف بلب نارسیده بر میگشت[6]

«بمردم» کی جگہ «نمردم» چاہیے.

---

(۱) مجله : ۱٤۳ (۲) مجله : ۱٤٥ (۳) مجله : ۱۰۹
(٤) مجله : ۱۱۳ (٥) مجله : ۱۱٤ (٦) مجله : ۱۱٤

چشم من بینا ولی رویش ز بینش بی نصیب
همچو چشم او که بیمار است و بیماریش نیست[1]

مصرع اول میں «ولی رویش ز بینش بی نصیب» بےمعنی ہے . اسکی جگہ «ولی بینش زرویش» چاہیے .

[...] نہ آذر فصل دی از روی او گلزار ساخت
نقش گل را بر در و دیوار می باید کشید[2]

آذر یہاں بے محل ہے شعر کے مفہوم رو سے «در فصل دی» چاہیے اور دوسرے مصرع کے «درو دیوار» کی مناسبت سے مصرع اول کا پہلا لفظ «خانہ» ہونا چاہیے ، شاید «او» کی جگہ «خود» ہو، مصرع اول اس طرح ہوگا : [خا]نہ را در فصل دے از روی خود گلزار ساخت .

پنجۂ ہجر ترا می یافت با روی طلب لیک این صبر تنک دل ناتوانی میکند[3]

«یافت» کی جگہ «تافت» پڑھیں جب معنی واضح ہونگے .

گر غم او درمیان نگرفت دل راگو بگیر مال او را ہم غم او پاسبانی میکند

لفظ «بگیر» اور دوسرے مصرع کے مفہوم کے پیش نظر «نگرفت» بےمعنی ہے «بگرفت» ہونا چاہیے .

خشت بردار تو ای پیر مغان تا ز نشاط بر خم خشک فلاطون خم ما بازکند[4]

دوسرا مصرع بصورت ہذا بےمعنی ہے . پہلے مصرع کے «ز نشاط» کی رعایت سے اور مفہوم کی رو سے بھی «باز» کی جگہ «ناز» چاہیے .

ز بس پیش تو ضبط گریۂ خود میکند قاسم
بگرد دیدۂ او اشک خون گرداب می‌گردد[5]

«اشک خون گرداب میگردد» یہاں بےمحل ہے . «اشک چون گرداب میگردد» چاہیے .

عکسی ز چشم مست تو برآب خون‌فتاد ز ان‌آب‌ہر کہ خورد خیال شراب کرد[5]

مصرع اول میں «خون» کی جگہ «چون» بہتر قرأت ہے .

(۱) بجلہ : ۱۱۵ (۲) بجلہ : ۱۱۸ (۳) بجلہ : ۱۲۰
(٤) بجلہ : ۱۲۱ (٥) بجلہ : ۱۲۲

وقتی که شبیه تو کشد زلف پریشان ترسم که قلم در کف استاد بلرزد[1]

موجودہ صورت میں مصرع اول گنجلک ہے . « کشدؔ » کا فاعل کیا ہے اور مفعول کیا؟ ظاہر ہے « که » یہاں غیر ضروری ہے اسکی جگہ « به » چاہیے .

حرف شوقی چو بدل گوزده از کثرت شوق چون چمن کاغذ و چون سرو قلم سبز شود[2]

« بدل گو زده » کی جگہ « بدل سرزده » یا « بدل سرزند » بہتر قراءت ہوگی اور غالباً « شوقی » کی جگہ « شوقت » چاہیے .

دردیست حسن او که بی او بدر نشد دل را ز راه چشم ربود و خبر نشد[3]

موجودہ صورت میں پہلا مصرع مہمل ہے یوں ہونا چاہیے:

○ دزدیست حسن او که پی او بدر نشد ○

عمرم بزلفت آرزوی همسری نبود عمرم بسر رسید و بدو سر بسر نشد

مصرع اول میں معنی کے اعتبار سے فعل متعدی ہونا چاہیے نہ کہ لازم ورنہ مصرع کے معنی واضح نہیں ہونگے «نبود» کی جگہ «نمود» چاہیے .

آنرا که بر تن است سری در پی رود در سر ز تن جداکنیش سرپی رود[4]

از بس که در پی تو دویدم عجب مدار گر سایه ام غلط کند و درپی رود

یہاں لفظ «پی» یا «پئی» کی جگہ «پیت» ہونا چاہیے .

در سپاه نا اُمیدی قاسم از کم فطرتی شرم بادت چندگردی بر دریار دگر[5]

موجودہ صورت میں شعر میں گنجلک پن ہے لفظ «سپاه» مصرع اول میں بےمحل ہے اسکی جگہ «پناه» صحیح قراءت ہے .

پی غمت چو صنوبر همه دل آرد یار درخت بید شود گر بخانهٔ ما سبز[6]

مصرع اول میں «یار» کی جگہ «بار» چاہیے یہ طباعت کی غلطی ہوسکتی ہے .

بذوق زلف او بو کردم امروز که خون در ناف آهو کردم امروز

دماغش گفتگو را سر نمی یافت زبان خود ز ابرو کردم امروز[6]

---

(۱) مجلہ : ۱۲۳ (۲) مجلہ : ۱۲٤ (۳) مجلہ : ۱۲۵

(٤) مجلہ : ۱۲۷ (۵) مجلہ : ۱۲۸ (٦) مجلہ : ۱۳۰

موجودہ صورت میں دونوں شعر معنی کے لحاظ سے مہمل ہیں۔ فعل «کردم» یہاں نامناسب ہے اس کی جگہ «گردم» چاہیے۔ اس غلطی کو بھی طباعت کی غلطی قرار دیا جاسکتا ہے۔

مہیا کرد چرخ از بہر من اسباب پروانہ
تن چون خامۂ کاغذ دل چون پارۂ آتش[1]

مصرع دوم خارج از وزن ہے «تن» اور «دل» کی جگہ «تنی» اور «دلی» چاہیے۔ نیز «خامۂ کاغذ» بےمعنی ہے «جامۂ کاغذ» چاہیے۔

غزل نمبر ۸۸ میں سب قافیے یای تنکیر سے ہیں جو غالباً یہاں مناسب نہیں۔ کاتب نے کسرۂ اضافت کو حرف «یا» میں تبدیل کیا ہے۔ کتابت کی ایسی مثالیں خاصی ملتی ہیں۔

از ذوق جور لطف تو ماراکشد بباغ گہ آرزوی خارگہی آرزوی گل[2]

موجودہ صورت میں شعر کے معنی واضح نہیں ہیں۔ «جور لطف» کی جگہ «جورو لطف» چاہیے صنعت لف و نشر ہے۔

ای در دلم نشستہ چو بو درمیان گل دل میزند ببوت بلی بوست جان گل[2]

مصرع دوم میں «دل میزند ببوت» کی جگہ «دل میزید ببوت» صحیح قراءت ہے۔

راہ ہجوم گریہ بر آواز بستہ ایم خون خوردہ ایم تا رہ غماز بستہ ایم[2]

موجودہ صورت میں پہلا مصرع بےمعنی ہے مصرع کی صحیح صورت وہی ہے جو تقی اوحدی نے اپنے تذکرے میں دی ہے:

* راہ از ہجوم گریہ بر آواز بستہ ایم *

بر رشتۂ امید گرہ بر گرہ فتاد از بس گسیختی تو و من باز بستہ ایم[2]

دوسرے مصرع میں جیسا کہ تقی نے لکھا «من» کی جگہ «ما» چاہیے۔ یہ شعر ندرت افکار کی اچھی مثال ہے۔

---

(۱) مجلہ : ۱۳۱ (۲) مجلہ : ۱۳۲

قاسم صفت زکشمکش دهر فارغیم آنجاکه کار خویش بر اعجاز بسته ایم[1]

دوسرا مصرع مہمل ہے. تقی اوحدی کے یہاں یہ شعر یوں نقل ہوا ہے:

قاسم ز ننگ کشمکش دهر فارغیم کانجام کار خویش بر آغاز بسته ایم

دماغ بوی جنون گندد ار شمیم شوم گل شگفته شود غنچه گر نسیم شوم[2]

پہلے مصرع میں «بوی جنون گیرد» صحیح قراءت ہے.

رقیب بستهٔ خون منست و من او را
اگر چو خویش [به] بینم غمین رحیم شوم[2]

«بستهٔ خون منست» صحیح نہیں معلوم ہوتا. «تشنهٔ خون منست» صحیح قراءت معلوم ہوتی ہے.

دادی زحد افزون غم و غمخواره ندارم گر چاره گرفته نشوی چاره ندارم

«چاره گرفته» کو «چاره گیرنده» کے معنی میں نہیں لیا جاسکتا جو یہاں مقصود ہے. اس لیے «چاره گرفته» کی جگہ «چاره گرمن» صحیح قراءت ہے. املا میں «من» اور «فته» کی صورتوں میں کوئی زیادہ فرق نہیں.

پریشانی عالم جمع درجان حزین دارم هما نا نقش زلفت [را] برلوح جبین دارم[2]

تعجب نہیں کہ چھوٹا ہوا لفظ «ثبت» ہو یعنی «ثبت برلوح جبین دارم» ہو.

گرنمی نالیم از هجری بدان آسوده ایم
همچو بلبل بارخ گل در خزان آسوده ایم[3]

مصرع اول میں «هجری» کی جگہ «هجرت» چاہیے اور شاید «بدان» کی جگہ «مدان» بہتر قراءت ہے.

من کجا باهر سیه چشمی سری پیدا کنم درسیه چشمان مگر چشم سری پیدا کنم[3]

مصرع دوم میں «چشم سری پیدا کنم» صحیح معلوم نہیں ہوتا. شاید صحیح قراءت «چشم تری پیدا کنم» ہو.

---

(۱) مجله : ۱۳۲ (۲) مجله : ۱۳۳ (۳) مجله : ۱۳٤

من ز آتش یاد گرم ساز و سامان خوشی
نان ز چوب و جامه از خاکستری پیدا کنم[1]

مصرع اول موجودہ صورت میں بے معنی ہے «گرم» کی جگہ «گیرم» چاہیے.

گاہ بوس از رخ گہی از لب تمنا میکنم
آرزو های که بُد در دل گره وا میکنم[2]

مصرع دوم صورت ہذا میں مہمل ہے. صحیح قراءت بجای «آرزو های» «ز آرزوهای» ہے.

بی مثل دین ز خواهش دنیا بیمن عشق
مردانه زین بلندی و پستی گذشته ایم

مصرع اول میں «بی مثل دین ز خواهش دنیا» مہمل ہے. اس شعر میں صنعت لف و نشر کا استعمال ہوا ہے اس لیے «نی میل دین و خواهش دنیا» چاہیے.

یکره از در چشم من آمد خیال او بخواب
کی ز ذوق آن دگر از چشم خواب آید برون[2]

فقرہ «یکره از در چشم من آمد» بےمعنی ہے «یکره اندر چشم من آمد» یا «یکره از در چشم من آمد» صحیح قراءت ہے.

ترا چین در جبینست آن مرا در چشم خوابست این
ترا در می خمار است آن مرا می در خمار است این[3]

مصرع اول میں «مرا در چشم خوا بست این» کے معنی واضح نہیں ہیں غالباً صحیح «مرا در چشم خاراست این» ہے.

گر شوی سایه گزین روزی به بخت باغبان
سایه بر خورشید اندازد درخت باغبان[4]

مصرع اول میں «به بخت باغبان» غالباً غلط ہے «به تخت باغبان» صحیح قراءت معلوم ہوتی ہے.

---

(۱) مجله : ۱۳٤ (۲) مجله : ۱۳۵
(۳) مجله : ۱۳٦ (٤) مجله : ۱۳۷

فاخته چون دید بی گل باغ را خندید و گفت
همچو تو باگل نرفت این حال سخت باغبان[1]

« همچو تو باگل » غلط ہے « همچو بو باگل » چاہیے .

جشن نو روز است و فراش بہار از فیض طبع
طرح کرد از سبزہ و گل تاج و تخت باغبان

مصرع اول میں غالباً « و » کی ضرورت نہیں ہے .

بادہ و عشوۂ ساقی شدہ یکجاهردو هوش تاکی نبرد یارب ازینها هردو[1]

البتہ موجودہ صورت میں بھی شعر کو بامعنی قرار دیا جاسکتا ہے. لیکن اگر مصرع دوم میں « تا » کی جگہ « ما » ہو تو شعر میں زور پیدا ہوجاتا ہے . « ہوش کب تک نہیں اڑائینگے » کے مقابلے میں « ہمارا ہوش کیوں نہ اڑائیں » زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے .

ز داغ همدم و با خار همنشین شدہ ام
چو عندلیب خزان دیدہ در چمن بی تو[2]

بادی‌النظر میں شعر میں کوئی قباحت نہیں لیکن معنی کے اعتبار سے مصرع اول کچھ صحیح نہیں معلوم ہوتا . موجودہ صورت میں اسکے معنی یہ ہونگے کہ میں داغ کا همدم اور خار کا همنشین بنا ہوں حالانکہ اس صورت میں « ز » داغ کی جگہ « با » داغ همدم صحیح ترکیب ہوگی . دوسرا « همدمی عندلیب خزان دیدہ » کے ساتھ ہے . اس‌لیے پہلا مصرع یوں ہونا چاہیے : ٭ ز داغ همدمی باخار همنشین شدہ ام ٭

عجب نباشد ازین چشمہ چشم گردارم
که موچو سبزہ دمید[٭است] بر بدن بی تو[2]

مصرع اول کے معنی متقاضی ہیں کہ فعل مصرع دوم میں مضارع ہو. مصرع زیادہ صحیح اس صورت میں ہوگا :

٭که مو چو سبزہ دمد سبز بر بدن بی تو٭

---

(۱) جملہ : ۱۳۷ (۲) جملہ : ۱۳۸

تا شود منظور بر اهل نظر قاسم صفت
در درون سینه کن چون آئینه جای همه[1]

مصرع اول میں « شود » کی جگہ « شوی » زیادہ صحیح ہے .

با جمال عالم آرا فارغی از چشم رحم کز نگاہ عاشقان بر رخ نقاب افگندۂ

شعر کے مفہوم کے اعتبار سے « چشم رحم » کی جگہ « چشم زخم » ہونا چاہیے .

فروغ روشنی ماہ از می ناب است که بی شراب گلی ماہتاب بی آب است[2]

مصرع دوم میں « گلی ماہتاب » کی جگہ « گل ماہتاب » چاہیے یہاں بھی غالباً کاتب نے « گل » کے کسرۂ اضافت کو « ی » سے لکھا ہے .

تخم غم تو در دل دیوانه گل کند اینست گلبنی که برخانه گل کند[3]

مصرع دوم کا بیمعنی ہونا ظاہر ہے . صحیح قراءت یوں ہونی چاہیے:

« این نیست گلبنی که بهر خانه گل کند »

ز بس بچشم جہان حرص دیدنت واکرد عجب نبا شد اگر حرص را ہنر شمرند[3]

فاضل مرتب نے غالباً چشم کی رعایت سے «راکرد» کو « واکرد » پڑھا.

زلف تو ز دل که باز برہم زده است کز شرم رخت چون گل شبنم زده است[4]

موجودہ صورت میں شعر کے معنی واضح نہیں ہیں اور وزن کی رو سے بھی اتنا رواں نہیں ہے. پہلے مصرع میں « دل که » مفعول به فعل « برہم زده است » اس لیے « ز » زاید ہے دوسرے مصرع میں « چون گل شبنم زده » وزن سے خارج ہے اس لیے «چون گل بشبنم زده » بہتر قراءت ہوگی.

رفتی تو و بزم عیش برہم زده شد باز آ که ز رفتنت چنان غمکده شد[5]

شعر موجودہ صورت میں بھی بامعنی ہے لیکن شاعر کی مراد یہ نہیں ہے کہ « بزم چنان غمکده شد » بلکہ یہ ہے کہ « جہان غمکده شد » غرض « چنان » کی جگہ « جہان » صحیح قراءت ہے .

(۱) مجلہ : ۱۳۹ (۲) مجلہ : ۱٤۱ (۳) مجلہ : ۱٤۲
(٤) مجلہ : ۱٤٤ (٥) مجلہ : ۱٤٥

برخال تو چشم هرکه افتاد گریست خال تو برای چشم سنگ بده شد[1]

دوسرے مصرع میں « سنگ بده » مہمل ہے صحیح لفظ « سنگ یده» ہے جسے عربی میں « حجرالمطر » کہتے ہیں .

میل تو شکست ما و فیروزی خصم جوی تو ز خون ما دهد روزی خصم[2]
از جور تو چرخ مهربان شد برما مرگ دگر است باز دل سوزی خصم

اس رباعی کا دوسرا مصرع معنی کے اعتبار سے صحیح نہیں معلوم ہوتا . پہلے مصرع کی رعایت سے « جوئی (یا خوی) تو زخون ما دهی روزی خصم » شاید صحیح قراءت ہو. چوتھے مصرع میں « باز » کی جگہ غالباً « بار » یا « باری » ہونا چاہیے .

مندرجہ بالا مقامات سے قطع نظر کم و بیش ۱۵ اشعار ایسے ہیں جن کو مطبوعہ صورت میں گنجلک قرار دیا جاسکتا ہے. چونکہ ان کے بارے میں تصحیحات یا ترمیمات عرض کرنے سے سردست قاصر ہوں اس لیے ان کو یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے . اسکے علاوہ خالص طباعت کی غلطیاں بھی ہیں جنہیں بخوف طوالت یہاں درج نہیں کیا جاتا .

آخر میں یہ عرض کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس استدراکی مضمون کی تحریر کی محرک صرف یہی خواہش ہے کہ جب دیوان قاسم کتابی صورت میں شائع ہو تو وہ ان اغلاط سے پاک ہو جن کی طرف سطور بالا میں اشارہ کیا گیا ہے .

[۱۹۶۳/۹/۳۱م]

* * * *

(۱) مجله : ۱۴۵ (۲) : مجله : ۱۴۶

باقی کے ترکی اور فارسی اشعار

محمود عبدالباقی متخلص بہ باقی (۱۵۲۶ء—۱۶۰۰ء) ترکی کا ایک مشہور شاعر ہے۔ وہ استانبول میں پیدا ہوا تھا اور اس کی مادری زبان ترکی تھی لیکن وہ عربی اور فارسی زبانوں کا بھی عالم تھا اور مذہبی علوم پر اس کی گہری نظر تھی۔ اپنی اسی قابلیت کی وجہ سے وہ مکہ اور اس کے بعد مدینہ کے قاضی کے عہدوں پر ایک عرصے تک فائز رہا۔ اس نے قسطنطنیہ کے قاضی اور اناطولیہ و رومیلیہ کے «قاضی عسکر» کے فرائض کو بھی انجام دیا۔ اس نے عربی کے متعدد رسالوں کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا اور فارسی زبان میں شاعری کی لیکن اس کو سب سے زیادہ مقبولیت ترکی شاعری کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے اور اس کو اس عہد کے شعراء کی صف اول میں جگہ ہی نہیں دی جاتی بلکہ ترکی کے غزل گو شعراء کا سرتاج بھی کہا جاتا ہے۔ غزلوں کے علاوہ اس کے قصیدے[1] اور مرثیے[2] بھی اس کے فنی کمال کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ باقی[3] نے گو اپنے پیشروؤں کے کلام سے فیض حاصل کیا ہے لیکن اپنی انفرادی شخصیت کو برقرار رکھا ہے۔ اس کے اشعار کی دلکش موسیقیت اور بےعیب سہولت ادا نے اسے کلاسیکی ادب کا بےنظیر استاد منوالیا[4] اور اسی وجہ سے بقول

---

(۱) اس کا سب سے زیادہ مشہور قصیدہ عثمانی سلطان سلیمان اعظم کی مدح میں ہے۔ دیکھیے راقم کی کتاب بعنوان ترکی (دہلی-۱۹۶۳ء) صفحہ ۶۹-۷۰

(۲) اس نے سلطان سلیمان اعظم کی موت سے متاثر ہوکر جو مرثیہ لکھا تھا وہ اس کا شاہکار مانا جاتا ہے۔

(۳) باقی کے حالات زندگی اور اس کے آثار کے لیے راقم کا مضمون دیکھیے جو ہندی انسائیکلوپیڈیا کے لیے لکھا گیا ہے۔

(٤) Encyclopaedia of Islam, Vol. IV, p- 949-اردو دائرۂ معارف اسلامیہ لاہور (٤ : ۳۰۱)۔

کوپریلی زادہ فواد (محمد فواد کوپریلی) اس کی شہرت بہت سرعت سے پوری سلطنت ھی میں نہیں بلکہ ھندستان تک پھیل گئی[۱] .

باقی کا دیوان ترکی اور فارسی دونوں زبانوں کے اشعار پر مشتمل ھے اور چھپ بھی چکا ھے . لیکن جیسا کہ ترکی کے مشہور عالم فواد کوپریلی نے بھی لکھا ھے[۲] ، اس میں اس کا سارا کلام شامل نہیں ھے. بعض تذکروں اور مختلف بیاضوں میں اس کے ایسے اشعار بھی مل جاتے ھیں جو مطبوعہ دیوان میں نہیں ھیں . مجھے بھی ایک قدیم قلمی بیاض میں باقی کا ایسا ھی کلام ملا ھے جو اس مضمون کے ذریعہ پیش کیا جارھا ھے .

یہ بیاض مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی مولانا آزاد لائبریری کے ذخیرۂ حبیب گنج میں محفوظ ھے[۳] . اس بیاض میں تقریباً ساڑھے تین سو شعراء کا کلام درج ھے جن میں چغتائی (« چاغاتائی ») سلاطین و امرائے ھندستان اور ایران کے معاصر اور دوسرے بادشاھوں کے علاوہ وسط ایشیا اور ترکی کے چند شعراء بھی شامل ھیں. ذیل میں اسی بیاض سے ترکی کے مشہور شاعر باقی کے ترکی اور فارسی اشعار پیش کیے جاتے ھیں .

پیش نظر بیاض میں باقی کی کل تین غزلیں اور کچھ متفرق اشعار مندرج ھیں . ان میں سے ایک غزل اور کچھ اشعار اس کے مطبوعہ دیوان میں بھی موجود ھیں . یہاں صرف وہ اشعار پیش کیے جارھے ھیں جو اس کے مطبوعہ دیوان میں موجود نہیں ھیں .

---

(۱) ایضاً . (۲) Islam Ansiklopadisi (ikinci cilt) p. 252

(۳) ذخیرۂ حبیب گنج (فارسیہ ۹۲ : ۵۰) اس پر ڈاکٹر نذیر احمد کا ایک تفصیلی مضمون « سلاطین و امرائے مغلیہ کا نیا کلام » رسالہ فکر و نظر جنوری ۱۹۶۳ء میں شائع ھوچکا ھے . مضمون نگار کا مقصد اس بیاض کے تمام مندرجات کا جائزہ پیش کرنا نہیں تھا . انھوں نے صرف مغل بادشاھوں شہزادوں اور امرا کے فارسی اشعار کا ذکر کیا ھے . اس مضمون سے یہ نہیں معلوم ھوتا کہ اس بیاض میں باقی کا کلام بھی موجود ھے.

(٤) ڈاکٹر نذیر احمد کے خیال کے مطابق یہ بیاض ۹۶۳ اور ۹۸۰ کے درمیان مرتب ھوئی ھے.

چون تو بجهان ماه و شی حور لقا نیست
چون من برهِ عشق تو یک بی سروپا نیست
و ز لطف بحالِ منِ بیدل نظری کن
هر چند ترا رحم بحالِ دلِ مانیست
در کشورِ خوبان مرو ای دل که در آنجا
غیر از ستم و جور و جفا مهر و وفا نیست
تاطاقِ دوا بروی بتی قبله نسازی
زاهد بخدا هیچ نمازِ تو روا نیست
بنگر زره لطف گهی جانب باقی
کورا بجهان هیچ کسی غیرِ شما نیست

باقی یه اضعافن احسان ایلدی شاهِ جهان
اول کرم کم شه سلیم و خان سلیمان ایلدی
انلر ایتدی خاکدن افلاکه گرچه سرفراز
منزلن شاهِ جهان ایوانِ کیوان ایلدی
خدمتِ خاکِ جنابندن گلن قدر و شرف
سرفرازِ اهلِ دل ممتاز اقران ایلدی

جامِ نظمی صونیجق بزمِ ازلده ساقی
جرعه‌وش قالمش ایمش آنده کلامِ باقی

مجلسِ نظمی تمام ایتدک سلام اولسون سکا
نوعیا یاهو بوگون عشاقه باقیار کری

فراز سرده چقوب زاغار صالنمقده
نوای نالهلری عندلیک الچقده

یازلدیسه اگر جمله شعر پرکاری
بنی بو ماده ده اهلِ دل طوتر معذور
محالدر بوکه برچشمهٔ تمام ایده نوش
ندگلو آبه حریص اولسه تشنهٔ محرور

بلینی اول صنمک قوجمده در درد وء بـــلا
یوقسه عـاشقلره شیرین لبی حـاضر حلـــوا

بر قدم بص لطفله گل گلشنه ای سروقد
بیله لر اکسکلکن هر سروِ بـالا سمت سمت

دوتشر آنکیله آهم اودی
اکا چقلر هب ای نگار فشک

نه ممکن دست رس دامانِ وصلِ یاره ای باقی
فلک نـامهربـان اغیـار دشمن یـار هرجایی

طولو ویرمش تارلیه گوندردی دوران صحبتی
جام صنمش می دوکلمش کندی سـاقی قـالدی

شـاید اول سروی کنـاره گتورم ای بـاقی
واره ین یـــوز ســـوزین آیغنه آب گبـــی

شیرِ دل سک بـاقیـا آزرده خاطر اولمه سن
طنع و تشنیع ایشه لر برنیجه علقِ بی هنر
گورمشک ایتلرک غـــوغـاسنی پـازارده
التفات ایتمز گذار ایلر خـــرامـان شیرِنر

دوکلمش زلف مشک آسا او قدّ دلستان اوزره
دوشنمش سایهٔ طوبی بهشتِ جاودان اوزره
حریم جان و دلده تابِ حسنکدن نشان ویردی
صفائیِ طلعتِ نوروز باغ و بوستان اوزره
کوکل باغِ جهانده آرزویِ برگ عیش ایلر
فلک محضِ حیاتِ بی ثباته امتنـان اوزره
سکا لازم دعـای دولتندن صکـــره ای بـاقی
توکلدر خداوندِ زمین و آسمـان اوزره

علی گڑھ

ڈاکٹر اکمل ایوبی

teacher of the great biographer Shams al-Din al-Sakhawi. No effort has yet been made to undertake a detailed study of his life and his contribution to Hanafi *Fiqh*. The present article describes his life, giv s an account of his education and brings out valuable information about his teachers and students.

Qasim Amin (1863-1903) by Dr. Mahmudul Haq : Qasim Amin was one of the important Arab thinkers of the late 19th century. He devoted his entire activities to the cause of the emancipation of women and subsequently became known as *Muharrir al-Mar'a* Emancipator of Women). His two books : *Tahrir al-Mar'a* (The (Emancipation of Woman) and *al-Mar'at al-Jadida* (The New Woman) had a strong influence on the younger generation of the Egyptians and later found its echo in other Arab countries. Qasim Amin occupies an important place among the literateurs of modern Egypt. In the present article an effort has been made to give a comprehensive account of Qasim Amin's reformist ideas and his struggle against obscurantism.

Kuchh Diwan-i-Qasim ke Muta'alliq by Dr. Z. A. Desai: The present article constitutes a constructive review of *Diwan-i-Qasim* edited by Dr. M. Sham'un Israili and published in Volume 3. No. 1 (June, 1962) of the *Majalla*. More particulars about the life of Qasim are given, and better readings of some one hundred verses including those that were considered incomprehensible by Dr. Israili are suggested.

SHORT NOTES AND COMMUNICATIONS

Baqi ke Turki aur Farisi Ash'ar (Turkish and Persian verses of Baqi) by Dr. N. Akmal Ayyubi: Mahmud 'Abdul Baqi better known as Baqi (Baki) is one of the famous poets of Turkey. His reputation spread very rapidly throughout the Ottoman Empire and even as far as India. The writer of the present note has given his Turkish and Persian verses mainly based on an old manuscript which is preserved in the Maulana Azad Library of Aligarh Muslim University.

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

Vol. 4 DECEMBER 1963 No. 2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Hikmat-i-Waliy Allahi men Ta'rikh ka Martabah (The Place of History in Waliy Allah's Philosophy) by Dr. Sabih Ahmad Kamali: The sections included in the present issue complete the writer's preliminary analysis of some general principles of Shah Waliy Allah's idea of History.

Farisi men 'Ilm Badi' ki Tarikh-o-Tadvin (The Development of the science of Rhetoric in Persian) by Ashfaq Ali Khan: The author of this article has traced the origin of Arabic Rhetories and has given an exhaustive account of the development of Persian Rhetories. He has claimed that the real originator of Arabic Rhetories was Khalil *b.* Ahmad and not Ibn al-Mu'tazz, as has been generally believed. This article will be continued in the next issue of the Majalla.

Mir'at-al-Masa'il by Shaikh Farid: The present article is a critical appreciation of a book on Sunni Theology written for the common people by 'Izzath-Allah Khan who belonged to the family of the famous Sufi poet Shah Bahauddin Bajan. A manuscript of this work is preserved in the Library of Idara-i-Adabiyat-i-Urdu, Hyderabad.

Qasim-*b*-Qutlubugha al-Hanafi (802-879 A. H.) by Mr. Fazlur Rahman: Qasim *b* Qutlubugha is one of the prominent Hanafi jurists. He was an Egyptian of Mamluk origin and flourished in the 8th century A.H. He is a renowned disciple of the great tradionist Ibn Hajar and the distinguished jurist Ibn Humam, himself a

جلد ۵ جون ، دسمبر ۱۹٦٤ نمبر ۱ ، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ



اڈیٹر
ڈاکٹر مختارالدین احمد

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلس ادارت

صدر :

پروفیسر عبد العلیم

اراکین :

ڈاکٹر سید مقبول احمد

ڈاکٹر منیب الرحمن

ایڈیٹر :

ڈاکٹر مختار الدین احمد

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

ایک شمارے کی قیمت پانچ روپے

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون، دسمبر ۱۹٦٤ م

فہرست مضامین



مقالات :

۱. عربوں کا علم المثلثات	جناب شبیر احمد خاں غوری	۱
۲. صدرالدین علی بن ابی الفرج البصری	ڈاکٹر مختار الدین احمد	۷۷
۳. فارسی میں علم بدیع کی تاریخ و تدوین	جناب اشفاق علی خاں	۱۱۵
٤. قاسم بن قطلوبغا الحنفی	جناب فضل الرحمن	۱٤٥

معلومات و مراسلات :

۵ . نوائی کے ترکی اشعار — ڈاکٹر اکمل ایوبی — ۲۰۱

Synopsis of Contents — i-ii

* *
*

عربوں کا علم المثلثات

شبیر احمد خاں غوری*

اس عنوان سے جناب پروفیسر محمد فضل الدین قریشی صاحب فیلو پنجاب یونیورسٹی لاہور کا ایک مقالہ «مجلۂ علوم اسلامیہ» جون ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا ہے۔ یہ مقالہ میرے مضمون «البیرونی سے پہلے علم المثلثات کا ارتقا» پر جو اسی رسالے (جون ۱۹۶۱ء) میں شائع ہوا تھا، تنقید ہے۔ میں قریشی صاحب کا شکر گذار ہوں کہ انہوں نے میری اس ناچیز پیش کش کو در خور اعتنا سمجھا۔ ان کی تنقید کے جواب کی تو چنداں ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ البتہ دو چیزوں کے متعلق اپنے موقف کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں: قریشی صاحب کا فرمانا ہے کہ میں نے مسئلے کی تاریخی جہت پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے۔ دوسرے میں نے «چہار مقالۂ» نظامی عروضی سمرقندی کی اس حکایت کو صحیح سمجھ لیا ہے۔ جس میں سلطان محمود غزنوی کے بوعلی سینا اور دیگر افاضل خوارزم سے طلب کرنے کا مذکور ہے، حالانکہ زخاؤ نے اسے ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ ذیل میں انہیں دو باتوں کے متعلق مجھے اپنے موقف کی وضاحت کرنا ہے۔

علم المثلثات کے ارتقا کا تاریخی پس منظر:

قریشی صاحب کا فرمانا ہے: «ریاضی کے اس موضوع (علم المثلثات) سے قطع نظر انہوں نے یا تو عرب فضلاء کے مختصر سوانح حیات بیان کیے ہیں یا ان کا تاریخی پس منظر پیش کیا ہے... عربوں کے ہاں علوم کی جو

(*) شبیر احمد خاں غوری، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش الہ آباد.

تصویر انھوں نے کھینچی ھے وہ گو رنگین و دلکش ضرور ھے لیکن اپنے اصلی خد و خال سے مبرا ھے۔ غرض یہ کہ تصویر کا ایک دھندلا سا خاکہ ناظرین کے پیش نظر ھے۔ اس خاکے کے کھینچنے میں بھی اُن سے کئی جگہ تسامح ھوا ھے»۔

(الف) میں نے مسلم علم المثلثات کے ارتقا کو اس کے تاریخی پس منظر میں پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ اس طرح اس کی تدریجی ترقی کا اندازہ ھوسکتا ھے، کیونکہ اس عاجز کا خیال ھے کہ انسانی کاوشیں، خواہ فکری ھوں یا عملی، خلا میں پروان نہیں چڑھا کرتیں بلکہ تاریخی عوامل ھی اُن کا رخ متعین کیا کرتے ھیں۔ اس لیے کسی بھی تحریک کے ارتقا کی سائنٹفک توجیہ کے لیے ان تاریخی عوامل کا تجزیہ اشد ضروری ھے، جن کے ماحول میں وہ ظہور پذیر ھوئی۔ ان عوامل میں سب سے زیادہ مؤثر اس وقت کی سیاسی تحریکات ھوتی ھیں۔ دوسرے اھم عوامل معاشی اور مذھبی دواعی قرار دیے جاسکتے ھیں۔

فلسفۂ تاریخ کے اس اصول نے سب سے زیادہ مسلم علم الھیئت کو متأثر کیا ھے۔ اس کی تدریجی ترقی سیاسی تقلبات ھی کی رھین منت ھے۔ اسلامی ھیئت کے ھزار رسالہ عروج و زوال کا اس اصول کی روشنی میں جائزہ لینا تو مشکل ھے، صرف چوتھی صدی ھجری کی ھیئتی ترقی کو لیا جاتا ھے۔

۱—اس عہد (چوتھی صدی ھجری) کی تاریخ مشاھیر علماے ھیئت کے کارناموں سے معمور ھے اور اسے بجا طور پر مسلم علم الھیئت کا «عہد زرین» کہا جا سکتا ھے۔ ساتھ ھی ساتھ یہ عہد قلمروے خلافت کے ضعف و انحلال کا بدترین زمانہ بھی ھے۔ اس ضعف و انحلال میں جن فارق المرکز قوتوں نے کام لیا، اُن میں سب سے اھم ایرانی قوم پرستی کا جذبہ تھا، جو اس زمانہ میں عجمی عصبیت یا «شعوبیت» کہلاتا تھا۔ اس جذبے نے مختلف شکلیں اختیار کیں جن میں سب سے زیادہ خطرناک باطنی یا قرمطی تحریک تھی۔ یہ ایک خفیہ تحریک تھی جو اسلام کی بیخ کنی

اور ایرانی سلطنت کو بحال کرنے کے لیے شروع کی گئی تھی[1]. مگر اس میں اور بھی اسلام دشمن عناصر مثلاً یہود، زنادقہ اور فلاسفہ شامل ہوگئے تھے[2]. ان میں سے مؤخرالذکر کے لیے عبید اللہ بن الحسن القیروانی نے سلیمان بن الحسن بن سعید الجنابی کو مشورہ دیا تھا: «و إذا ظفرت بالفلسفی فاحتفظ به فعلی الفلاسفة معولنا و انا و ایاهم مجمعون»[3] لہذا شروع ہی سے باطنیوں کا رجحان فلسفہ و حکمت کی طرف تھا، چنانچہ ان کے اس فلسفیانہ میلان کے بارے میں شہرستانی نے لکھا ہے: «ثم ان الباطنیة القدیمة قد خلطوا کلامهم ببعض کلام الفلاسفة و صنفوا کتبهم علی ذلک المنهاج»[4] اس طرح باطنیوں کی آئیڈیالوجی فلسفہ کی تعلیمات پر استوار ہوتی رہی[5]. اور اس پیہم کوشش کا نتیجہ «رسائل اخوان الصفا» کی شکل میں نمودار ہوا جو جو باطنی حلقوں کی «کتاب مقدس» سمجھے جاتے تھے، چنانچہ شیخ

---

(۱) «و ذکر أصحاب التواریخ ان الذین وضعوا اساس دین الباطنیه کانوا من أولاد المجوس و کانوا مائلین الی دین اسلافهم . . و یوکد ما قلنا من أهل الباطنیة الی دین المجوس، انا لانجد علی ظهر الارض مجوسیاً و هو موادهم منتظر الظهور هم علی الدیار یظنون ان الملک یعود الیهم بذلک». (البغدادی: الفرق بین الفرق: ۲۶۹-۲۷۱)

(۲) «واتفق اهل المقالات ان اول من أسس هذا المذهب المشؤم قوم من اولاد المجوس و بقایا الخرمیة و الفلاسفة و الیهود» (الدیلمی: قواعد عقائد آل محمد: ۳۱)

(۳) «البلاغ الاکید و الناموس الاعظم» بحوالۂ الفرق بین الفرق: ۲۷۸ اسی طرح دیلمی نے لکھا ہے: «و من وجدوه فیلسوفاً فهو منهم قد وصل الحبیب الی المحبوب لانّ کلهم یثبتون لکل ظاهر باطناً (قواعد عقائد آل محمد: ۲۸)

(٤) الشهرستانی: کتاب الملل والنحل (۱: ۹۰)

(٥) مقریزی نے باطنی دعوت کی منازل تسعه میں سے چھٹی دعوت کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کے لیے دیکھیے الخطط والآثار (۲: ۲۳۲). اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ آخری منزل میں تو مرید کو صرف فلسفے کی اعلیٰ کتب ہی کے پڑھنے کا مشورہ دیا جاتا تھا (ایضاً ۲: ۲۳۳)

بو علی سینا کے گھر میں بھی جو باطنیت کا پیرو تھا، اس کتاب کا بڑے انہماک سے مطالعہ کیا جاتا تھا۔[1] خود شیخ بھی اس کے مباحث پر غور و حوض کیا کرتا تھا[2]۔

فلسفہ کا اہم جزء ریاضی و ہیئت پر مشتمل ہے، چنانچہ «رسائل اخوان الصفا» کی پہلی جلد کا بیشتر حصہ انہی علوم پر مشتمل ہے۔ لہذا ریاضیات کی تعلیم باطنی دعوت میں اہم مقام رکھتی تھی۔ ابو عبداللہ بن رزام جو اس تحریک کا قدیم ترین مؤرخ ہے، دُعاۃ کے بارے میں لکھتا ہے: «ومن شان دعاتهم ان ينتقلوا فی الارض۔ . وان يتحلی بطرف من الهندسة و معان من تهاويل الفلاسفة[3]»۔

چنانچہ اس تحریک کے اولین بانی عبداللہ بن میمون القداح[4]، محمد بن الحسین زیدان[5]، حمدان بن قرمط[6]، ابو سعد الجنابی[7] وغیرہم فلسفہ اور

---

(۱) چنانچہ شیخ اپنی خود نوشت سوانح عمری میں لکھتا ہے: «وكان أبی ممن اجاب داعی المصريين و يعد من الاسماعيلية و قد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذی يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخی كانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم ... ويجرون علی السنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند»۔ (سرگزشت ابن سینا مرتبہ سعید نفیسی صفحہ ۱)

(۲) بیہقی شیخ کے بارے میں لکھتا ہے: وأبوه كان يطالع ويتامل رسالة اخوان الصفا وهو ايضاً احياناً يتأمله»۔ (تتمۃ صوان الحکمۃ: ٤٠)

(۳) مقدمۂ کشف اسرار الباطنیہ: ۱۸۹

(٤) وكان الملعون عارفاً بالنجوم ... وكان من أحبار اليهود و اهل الفلسفة الذين يعرفون جميع المذاهب»۔ (کشف اسرار الباطنیۃ: ۱۹۷)

(٥) «وكان هذا الرجل متفلسفاً حاذقاً بعلم النجوم» (الفہرست: ۲٦۷)

(٦) «كانا يعرفان النجوم و احكام الازمان فدلهما الوقت على تاسيس ما عملاه»۔ (کشف اسرارالباطنیہ: ۱۹۸)

(۷) «كان فيلسوفاً ملعوناً ملک البحرين واليمامة والاحساء» (ایضاً: ۲۰۰) چنانچہ جب وہ (ابو سعید الجنابی) شکست کھاکر ہجر واپس گیا تو ایک قصیدہ

نجوم کے ماہر تھے لیکن نجوم و ہئیت کے ساتھ باطنیوں کے غیر معمولی شغف و اعتناء کا موجب یہ افواہیں تھیں کہ تیسری صدی کے خاتمہ پر مسلمانوں کا دین فنا اور عربوں کی حکومت ختم ہونے والی ہے اور ان کی جگہ ایرانی سلطنت قائم ہوگی اور مجوسی مذہب بحال ہوگا، کیونکہ ستارے اسی کی پیشین گوئی کرتے ہیں. عبد القاہر بغدادی نے لکھا ہے:

« وربما استدل اغمارهم على ذالک بما يرويه المجوس عن زرادشت انه قال لكشتاسپ ان الملک يزول عن الفرس الى الروم واليونانية ثم يعود الى الفرس ثم يزول عن الفرس الى العرب ثم يعود الى الفرس. وساعده جاماسپ على ذلک و زعم ان الملک يعود الى العجم لتمام الف و خمس مائة سنة من ظهور زرادشت »[1].

مجوسیت پسند نجومی اس پیشین گوئی کے پورا ہونے کا وقت تیسری صدی کا اختتام بتاتے تھے اور یہی وہ وقت ہے کہ معتضد باللہ (۲۷۹ - ۲۸۹ ھ) کے کمزور جانشینوں کے زیر حکمرانی عباسی خلافت دم توڑ رہی تھی[2]. اس لیے اسلام بیزار حلقوں میں اس کا بڑی بے چینی سے انتظار کیا جارہا تھا. پہلے محمد بن الحسین زیدان کو اپنے متعلق یہ مغالطہ رہا کہ میں اس انقلاب کو انجام دونگا.[3] اس کے مرنے پر ابو سعید الجنابی اس

لکھا، جس میں احکام نجوم کے مطابق اپنی فتح کی پیشین گوئی کی ہے:

اغرّكم منى رجوعى الى هجر ... عما قليل سوف يأتيكم الخبر
و اذا طلع المريخ فى ارض بابل ... وقارنه النجمان فالحذر الحذر
سأملک اهل الارض شرقاً ومغربا ... الى قيروان الروم والترک والخزر

(۱) البغدادی: الفرق بين الفرق: ۲۷۱ نیز دیکھے الآثار الباقية ۲۱۳

(۲) « وقد وافق الوقت الذى ذكره ايام المكتفى و المقتدر و اخلف موعدهم و ما رجع الملک فيه الى المجوس. وكانت القرامطة قبل هذا الميقات يتواعدون فيما بينهم ظهور المنتظر فى القرن السابع فى المثلثة النارية » (الفرق: ۲۷۱)

(۳) « فخبرنى عنه الثقة انه كان يزعم انه وجد فى الحكم النجومى انتقال دولة الاسلام الى دولة الفرس .... فكان يقول فانى لارجو ان اكون سبب ذلک » (الفہرست: ۲٦۷)

خوش فہمی میں مبتلا رہا۔ مگر سنہ ۱۵۰۰ زرادشتی بھی گزر گیا اور پیشین گوئی نہ پورا ہونا تھی نہ پوری ہوئی۔[1]

بااینہمہ باطنی پروپاگنڈے نے اپنی دسہد کاریوں کو ختم نہیں کیا چنانچہ جب آل بویہ بغداد پر قابض ہوگئے (۳۳٤ھ) تو اس پیشین گوئی کا مصداق انہیں بنادیا۔ لیکن البیرونی اس پر بڑی سخت تنقید کرتا ہے[2]۔

بہر حال اس قسم کی مایوسیوں کے دو ہی نتیجے ہوسکتے تھے یا تو احکام نجوم کی اصابت پر سے یقین اٹھ جائے، یا ان پیہم تکذیبوں کو نجومی حساب کی غلطی کا نتیجہ سمجھا جائے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اس مسئلے پر غور کیا کہ نجومی پیشین گوئی پر کہاں تک اعتماد کیا جاسکتا ہے، جیسے فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) نے «مقالة فی الجهة التی یصحّ علیها القول باحکام النجوم»[3] میں یا ابو جعفر الخازن نے «کتاب العالمین»[4] میں لیکن

---

(۱) «و فی آخرسنة الف ومائتین واربعین للإسکندر (۳۱۸ھ) تم من تاریخ زرادشت الف و خمس مائة سنة و ما عاد فیها ملک الارض الی المجوس بل اتسع بعدها نطاق الاسلام فی الارض ... و فی هذا رغم أنف الباطنیة والمجوس الجاماسبیة الذین حکمو البعود الملک الیهم» (الفرق: ۲۷۲)

(۲) «وظهرت دولة الدیلم لعلی بن بویه الملقب بعماد الدوله فی القرآنات النازیة وهذا هو الوعد الذی کانوایتواعدون به فی عود الدولة الی الفرس وان لم تکن سیرتهم هی الدولة. ولست ادری کیف آثروا دولة الدیلم دلالة انتقال المعرّالی المثلثة النازیة اظهر دلالة علی دولة بنی العباس وهی دولة خراسانیة شرقیة ثم کلاهما تبعدان عن تجدید دولتهم وابعد عن اعادة دینهم» (الآثار الباقیة: ۲۱۳)

(۳) اس موضوع پر فارابی کا ایک اور رسالہ بھی ہے جس کا نام «النکت فیما یصح و ما لایصح من احکام النجوم» ہے۔ ڈیٹریشی نے اس کے دیگر رسائل کے ساتھ اسے بھی ۱۸۹٦ء میں شائع کیا تھا۔

(٤) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغة (۱: ۷۵)

«واعلم ان الناس قد اختلفوا فی احکام النجوم فانکرها جمهور المسلمین و المحققین من الحکماء و قد وقفت لابی جعفر محمد بن الحسین الصنعانی المعروف الخازن صاحب کتاب «زیج الصفائح» علی کلام فی هذا الباب مختصر له سماه

نجوم پسندی ایران کے مزاج میں رچی ہوئی تھی اس لیے عام رجحان اس کی اصابت ہی کی طرف رہا۔ البتہ پیہم غلیطوں کا نتیجہ یہ ضرور ہوا کہ ہیئتی مشاہدات اور فلکیاتی حسابات میں مزید دقت نظری کی ضرورت کا احساس شدید سے شدید تر ہونے لگا۔

فلکیاتی اعمال میں اسی دقت نظری کی ضرورت کے احساس نے چوتھی صدی ہجری کو اسلامی ہیئت کی تاریخ کا عہد زریں بنا دیا، کیونکہ ہرچند ایرانی قوم پرست سب کے سب قرمطی نہ تھے[1]، مگر قوم پرستی کے نام پر اور اجانب (عربوں) کے اقتدار سے نفرت کے نتیجے میں انہیں علی العموم اس احیائی تحریک سے دلچسپی تھی۔ لہذا افاضل روزگار جن کی بہت بڑی اکثریت قرمطی نہیں تھی، ہیئت و فلکیات کی ترقی میں سرگرم و کوشاں نظر آتے ہیں۔ اس کا ایک اجمالی تذکرہ سابق میں پیش کیا جاچکا ہے[2]۔

۲۔ یہ بھی تاریخ کا ایک دلچسپ واقعہ ہے کہ وہی عوامل جو ایران کے دوسرے صوبوں میں علم الہیئت کی ترقی کے سلسلے میں شدت سے موثر ہوتے ہیں، محمود غزنوی کی قلمرو میں اس کے جمود و بے اعتنائی کا باعث بن جاتے ہیں۔ مگر یہ بھی تاریخی تعلیل ہی کا نتیجہ ہے۔

چوتھی صدی ہجری کے آخر میں ہر چند کہ عباسی خلافت کا حقیقی اقتدار ختم ہوچکا تھا اور خلفاء کی حیثیت شطرنج کے مہروں سے زیادہ نہ تھی مگر

« کتاب العالمین » : قال ان بعض المصدقین باحکام النجوم و کل المکذبین بها قد زاغوا عن طریق الحق والصواب فان الکثیر من المصدقین بها قد ادخلوا فیها ما لیس فیها وادعوا ما لم یکن درکه بهاحتی کثر فیها خطؤهم و ظهر کذبهم وصار ذلک سبباً لتکذیب اکثرالناس بهذا العلم » .

(۱) چنانچہ البیرونی اور ابو نصر بن عراق جو علم الہیئت اور المثلثات کی تاریخ میں نمایاں مقام رکھتے ہیں، باوجود شعوبی ہونے کے قرمطی نہیں تھے۔ ملاحظہ ہو « معارف » اعظم گڑھ (اگست ۱۹۶۰): البیرونی کا مذہب صفحہ ۱۰۶ ـ ۱۱۰

(۲) مجلۂ علوم اسلامیہ جلد دوم شمارہ ۱ (جون ۱۹۶۱ء) ص ۵۴ ـ ۸۰

فاطمیین مصر کے عروج سے جنہیں قرامطہ کی تائید حاصل تھی، یہ برائے نام سربراہی بھی معرض خطر میں نظر آرہی تھی۔ اس لیے القادر باللہ عباسی نے جب محمود کو اس کے بھائی کے مقابلے میں سبکتگین کی سلطنت کا وارث تسلیم کیا تو اس سے قرامطہ کے استیصال کا عہد لے لیا کیونکہ یہ لوگ مشرق میں مصر کے اسماعیلی خلفاء کے ہوا خواہ تھے اور محمود نے اس عہد کو آخر تک نبھایا۔ لہذا وہ اُن تمام سرگرمیوں کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا تھا جو ایرانی احیائیت پسندی سے وابستہ تھیں، یا ان کا شعار تھیں۔ انہیں میں فنون نجوم و ہیئت بھی تھے اسی لیے محمود کی قلمرو میں نجوم و ہیئت کی ترقی کا کوئی چرچا سننے میں نہیں آتا۔ ویسے وہ بڑا علم نواز تھا اور علم و ادب کی سرپرستی میں اپنے معاصرین سے کسی طرح کم نہ تھا[1]۔ مگر نجوم اور نجومیوں کے بارے میں بڑی بے اعتنائی برتتا تھا۔ عوفی نے «جوامع الحکایات» میں لکھا ہے:[2]

> «سلطان محمود بن سبکتگین انارالله برهانه کے دربار میں بیسوں ایسے مشہور و معروف منجم جمع تھے کہ اس زمانے میں اپنی نظیر نہ رکھتے تھے مگر سلطان کسی معاملے میں ان کی رائے نہ لیتا تھا۔ ایک مرتبہ کسی منہ لگے مصاحب نے دریافت کیا کہ علم نجوم کے اتنے بڑے بڑے استاد حضور کے پاس جمع ہیں مگر آپ کبھی ان سے کوئی بات نہیں پوچھتے۔ پھر ان کی موجودگی کا کیا فائدہ۔ سلطان نے جواب دیا۔۔۔ ملک میں ہر علم و فن کے ماہروں کی موجودگی ضرور ہے (مگر)۔۔۔ میرے معاملات کی بنیاد دو باتوں پر ہے: اول خدا پر توکل اور دوسرے شریعت کا فتویٰ»۔

---

(۱) «و کان یمین الدوله محمود بن سبکتگین عاقلاً دیناً خیراً عنده علم و معرفة و صنف له کثیر من الکتب فی فنون العلم و قصده العلماء من اقطار البلاد و کان یکرمهم» ابن الاثیر: الکامل (۹ : ۳۹)

(۲) جوامع الحکایات (اردو ترجمہ) (۲ : ۱۰۷)

محمود نجوم بیزاری میں اتنا متشدد تھا کہ وہ ہیئت کو بھی الحاد و بیدینی سمجھتا تھا، چنانچہ یاقوت نے لکھا ہے:[1]

«انه ورد علیه رسول من اقصیٰ بلاد الترک و حدث بین یدیه مما شاهد فیما وراء البحر نحوالقطب الجنوبی من دورالشمس علیه ظاهرة فی کل دورها فوق الارض بحیث یبطل اللیل. فتسارع علی عادته فی التشدد فی الدین الی نسبة الرجل الی الالحاد و القرمطة».

اسی نجوم بیزاری کا نتیجہ تھا کہ اس نے صحیح پیشین گوئی کرنے پر البیرونی کو بجائے انعام دینے کے بالا خانے پر سے پھنکوا دیا اور پھر قید خانہ بھیج دیا[2]. اگرچہ بعض لوگ اسے اس کی ظفلانہ مزاجی کا نتیجہ سمجھ کر اس کی «گاهے بسلامے برنجند و گاهے بدشنامے خلعت دهند» سے تعبیر کرتے ہیں[3] اور بعض سرے سے اس واقعہ ہی کا انکار کرتے ہیں.

لیکن محمود کی یہ ساری نجوم بیزاری قرمطی سازشوں کے خلاف حزم و احتیاط کا نتیجہ تھی چنانچہ جب اس نے مجدالدولہ دیلمی کے خلاف رے پر فوج کشی کی تو جہاں باطنیوں کو سولی پر چڑھایا وہیں فلسفہ و نجوم کی کتابوں کو جلوا ڈالا البتہ دوسری کتابیں لدواکر وہ غزنی لے گیا. ابن الأثیر لکھتا ہے:[4]

«وصلب من اصحابه الباطنیة خلقاً کثیراً . . . و أحرق کتب الفلسفة و مذهب الاعتزال والنجوم و اخذ من الکتب ما سوی ذلک مائة حمل».

ظاہر ہے ان ہمت شکن حالات میں محمود کی قلمرو کے اندر نجوم و ہیئت کو کیا ترقی ہوسکتی تھی، حالانکہ ہمسایہ ممالک ان علوم کی ترقی میں قابل قدر خدمات انجام دے رہے تھے.

---

(۱) یاقوت: معجم الادبا (٦ : ۱۱۰)
(۲) چہار مقالہ (گب میموریل ایڈیشن): ۵۷
(۳) تاریخ فرشتہ (۱: ۳۰۸)
(٤) ابن الأثیر: الکامل (۹: ۱۲۸)

۳۔ پھر جیسے ہی پانچویں صدی کے وسط میں سلاجقہ بر سراقتدار آتے ہیں، نجوم و ہیئت کا چرچا ختم ہوجاتا ہے۔ سلجوقی خاندان ترک تھا جسے نہ قدیم ایرانی ثقافت سے (جس میں نجوم و ہیئت کی سرپرستی بھی شامل تھی) کوئی دلچسپی تھی اور نہ ایران کی «احیائیت پسند» تحریک سے (جس کا پروپگنڈا نجومی پیشین گوئی کے سہارے کیا جاتا تھا) کوئی تعلق تھا۔ ملک شاہ سلجوقی نے ۴۶۷ ھ میں رصد گاہ ضرور تعمیر کرائی مگر اس کا مقصد تحصیل خراج کے لیے نو روز کے تعین کی اصلاح کا تھا، چنانچہ ابن الأثیر اس سال کے واقعات میں لکھتا ہے[1]:

«و فیها جمع نظام الملک و السلطان ملک شاه جماعة من اعیان المنجمین وجعلوا النیروز اول نقله من العمل وکان النیروز قبل ذلک عند حلول الشمس نصف الحوت. وصار ما فعله السلطان مبدأ التقاویم و فیها أیضاً عمل الرصد للسلطان ملکشاه. . . و بقی الرصد دائراً الی ان مات السلطان سنة خمس و ثمانین واربعمائة فبطل بعد موته».

کارکن وہی لوگ تھے جو بویہی دور کے باقیات الصالحات تھے۔ ان کے بعد سوائے دو تین ناموں جیسے محمد بن احمد المعموری، بہاءالدین ابو محمد الخرقی، عبدالرحمن الخازنی (مصنف زیج سنجری) کے کسی اور ہیئت داں کا نام سننے میں نہیں آتا اور یہ نام بھی ہیئت کی تاریخ میں کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔

اس عرضداشت سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ علوم کے ارتقاء کی جہت تاریخی عوامل سے متعین ہوا کرتی ہے اور اس لیے کسی علم کی ترقی کو کماحقہ سمجھنے کے لیے اس کے سیاسی و اجتماعی پس منظر کو سامنے رکھنا اشد ضروری ہے۔

غالباً اس اعتذار کے بعد میری طول کلامی کو جو میں نے «البیرونی سے پہلے علم المثلثات کا ارتقا» میں اس کا تاریخی پس منظر پیش کرنے کے سلسلے میں اختیار کی تھی رنگین نوائی نہ سمجھا جائیگا۔ وہ اپنی

---

(۱) ابن الأثیر: الکامل (۱۰: ۳٤)

جگہ ضروری تھی اور اس کے بغیر علم المثلثات کا ارتقا واضح طور پر نظر کے سامنے نہیں آسکتا تھا۔

(ب) پروفیسر صاحب کا ارشاد ہے: «عربوں کے ہاں علوم کی جو تصویر اُنھوں نے کھینچی ہے وہ گو رنگین و دلکش ضرور ہے۔ لیکن اپنے اصلی خد و خال سے مبرا ہے»۔

اگر پروفیسر صاحب کی مراد یہ ہے کہ میں اسلامی ثقافت کے شاندار ماضی کی کماحقہ تصویر نہیں کھینچ سکا اور فضلاے اسلام نے علوم حکمیہ کی جو شاندار خدمات انجام دی تھیں، میں انکے بیان واقعی سے قاصر رہا ہوں تو مجھے اپنی کوتاہ قلمی کا اعتراف ہے۔ میرا مطالعہ محدود تھا لیکن اگر اُن کا یہ خیال ہے کہ میں نے اس کے بیان میں مبالغہ طرازی سے کام لیا ہے تو یہ سوءظن ہے۔ میں نے مسلمانوں کے جس کمال کا ذکر کیا ہے اُس کے ثبوت میں مستند حوالے دیے ہیں۔ رہی اس کی رنگینی و دلکشی تو تاریخ ہمیشہ افسانہ سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے۔

(ج) پروفیسر صاحب نے فرمایا ہے «اس خاکہ کے کھینچنے میں بھی ان سے کئی جگہ تسامح ہوا ہے» راقم الحروف کو اپنی اصابت پر اصرار نہیں ہے۔ مجھ سے ضرور تسامحات سرزد ہوئے ہونگے اور ہونے چاہیں۔

خوئے آدم دارم آدم زادہ ام

البتہ میں نے جو کچھ لکھا ہے «مجلۂ علوم اسلامیہ» کے دیگر مقالہ نگاروں کی طرح پوری ذمہ داری اور تحقیق کے ساتھ لکھا ہے۔ لہذا معروضات ذیل کا مقصد جناب قریشی صاحب کے اعتراضات کی تردید نہیں ہے صرف اپنے موقف کی توضیح ہے۔

قریشی صاحب نے ان «مسامحات کی ایک طویل فہرست دی ہے جو مجھ سے سرزد ہوئے ہیں انکی تعداد ۲۴ ہے ذیل میں ان کے وہ اعتراضات اور ان کے جواب پیش کیے جاتے ہیں:

۱ــ ایک درجہ کے قوس کے وتر:

فاضل معترض کا فرمانا ہے «علم المثلثات کے جن مسائل پر فاضل

مضمون نگار نے بحث کی ہے . . . . . ان مسائل کے مبادیات سے بھی عہدہ برآ نہیں ہوسکے » (مجلہ : ۱۴۲) یہ ممکن ہے مجھ سے کوتاہیاں ہوئی ہوں لیکن مبادیات ہوں یا مہمات مسائل کسی مسئلے کے پیش پا اُفتادہ ہونے کا دعویٰ کرکے قدماء کی کاوشوں کا استخفاف نہیں کیا . مثلاً نصف درجہ کے قوس کا جیب یا ایک درجہ کے قوس کا و ترکی دریافت آج ریاضی کے طالب علموں کے لیے کتنی ہی آسان کیوں نہ ہو مگر البیرونی کے زمانہ میں بلکہ نویں صدی ہجری تک مہمات مسائل میں سمجھی جاتی تھی . یہی نہیں بلکہ نویں صدی تک اس کا سائنٹفک حل دریافت نہیں ہوا تھا . قریشی صاحب مزید فرماتے ہیں :

« دائرے کے اندر منتظم کثیرالاضلاع اشکال کے ضلعے دریافت کیے گئے یعنی دائرے کا ثلث ، ربع ، خمس ، سدس ، تسع اور عشر . . . تسع اور عشر کے بالمقابل قوس ۴۰ اور ۳۶ درجوں کے برابر ہوتے ہیں ، ان دونوں قوسوں کا فرق ٤ ہوا جس کا وتر ایک خاص قاعدے سے دریافت کیا گیا اور پھر اس کے نصف قوس کا وتر اور پھر اس کا ربع یعنی ایک درجہ قوس کا وتر دریافت ہوا جو نصف درجہ کی قوس ٹھری »

۴۰ اور ۳۶ درجہ کی قوسوں کے فرق کا وتر اور اس کے چوتھائی یعنی ایک درجہ کے قوس کا وتر نکالنا مسلم بشرطیکہ ۴۰ درجہ قوس کا وتر معلوم ہو لیکن یہی تو چوتھی پانچویں صدی میں بلکہ نویں صدی کے نصف اول تک علم المثلثات کے راستہ کا سنگ گراں تھا اور بیہ کوششوں کے باوجود دریافت نہیں ہوسکا چنانچہ البیرونی پہلے « مسبع منتظم » کے وتر کے بارے میں لکھتا ہے :

« هذا عالم يوجد إلى الأن من زماننا طريق الى استخراجه » .

اس کے بعد « متسع منتظم » (وتر التسع یا ۴۰ درجہ کے قوس کے وتر) کے وتر کی معرفت کے عسیرالتحقیق ہونے کے بارے میں لکھتا ہے :

« حال وتر التسع كحال وترالسبع فى خفاء الطريق الى معرفته . . .

(الا) ان الحاجة امس ماتكون وسیاتی للتالی له بالحیل ذکرفیمابعد »

اس کے بعد باب رابع میں جس کا عنوان « فی التحمل لاستخراج وترالتسع » ہے . لکھتا ہے :

« کمابعدت معرفة وتر ثلث القوس المعلومة الوتر کذلک بعدت معرفة وتر التسع »

اس کے بعد کہتا ہے : ولم یتات بتتسیع الدائرة الابتحریک الآلات واستعمال قطوع المخروط التیّ یقل غناؤ ها فی الاعداد »

[کسی نے دائرہ کو نو برابر حصوں میں تقسیم نہیں کیا سوائے میکانکی طریقوں کے یا فصول مخروطیہ کی مدد سے لیکن ان طریقوں سے حاصل شدہ تقسیم سے عددی حساب میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا] اسی طرح « رسالہ استخراج الاوتار» : ۱۰۵ - ۱۰۷ میں لکھتا ہے :

والی الآن لم ینفتح لاحدطریق الی معرفة ثلث القوس المعلومة الوتر بالاطلاق و انما یحومون فی المطلوب حول الحق . . . . ولم تیات ذلک بالاصول الهندسیة لاحد الی زماننا هذا و اعیاً الکل استخراجه الا بالحیل المقربة المنحرفة عن طریق الهندسة کما اخرجه الکندی و القد ماء بالآلة و التحریک و استخرجه المحدثون لخواص القطع الزائد من قطوع المخروط »

یہ ناکامی نویں صدی کے نصف اول تک برقرار رہی کیونکہ الغ بیگ (المتوفی ۸۵۳ ھ) نے زیج میں لکھا ہے :

« وجیب یکدرجه که بناء عمل جدول جیب وظل برآن ست الی یومنا هذا هیچ کس بطریقے برهانی استخراج نه کرده و همه حکما تصریح کرده اند بآنک طریق عملی استخراج آں نیافته اند و حیلت کرده اند تا بتقریب بدست آورده اند. ومابعنایت الله ومنه بطریقے برهانی ملهم شدیم و دربیان آں عملے کتابے پردا ختیم وبآں جیب برهانی ایں جدول عمل کردیم »

اس سے زیادہ وضاحت سے اس کا حوالہ راجہ جے سنگھ سوائی نے

(جس نے تثلیث کے علاوہ تخمیس کا حل بھی دریافت کرلیا تھا)
« زیج محمد شاہی » میں دیا ہے :

« ومخفی نماند که شاه مغفور و مبرور مرزا الغ بیگ چون باستخراج جیب ثلث القوس معلومة الجیب موفق شده بود ، باستعانت آن جیب یکدرجه بطریق برهانی استخراج کرد . اماچون استعلام جیب یک دقیقه موقوف بود بر طریق یافتن جیب خمس قوس معلومة الجیب، استخراج جیب دقیقه بحیله استخراج فرموده در زیج وضع نمود . و مابفضل جهان آفریں چون باستخراج جیب خمس القوس معلومة الجیب را یافتیم ، جیب یک دقیقه راهم بطریق برهانی برآورده درزیج ثبت کردیم »

غرض کم از کم البیرونی کے زمانہ تک متسع منتظم کا وتر یا بالفاظ دیگر ۴۰ درجہ کی قوس کا وتر بطریق برهانی (محض پٹری اور پرکار کی مدد سے) دریافت نہیں ہوا تھا ، مگر فاضل معترض اتنے اہم مسئلہ کو اس طرح سرسری طور پر بیان فرماگیے ہیں گویا یہ ایک پیش پا اُفتادہ مسئلہ ہے .

۲ ــ علم المثلثات کا آغاز :

« علم المثلثات کا آغاز ہیئتی جداول کی تیاری کے سلسلے میں ہوا تھا» اس پر تعقب فرماتے ہوئے لکھتے ہیں : « یعنی ہیئتی جداول (جس سے ان کی مراد غالباً جیبی وظلی جداول وغیرہاہیں) مقدم ہیں اور مثلثات کا علم مؤخر . حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے» (مجلہ : ۱۴۳) جناب قریشی صاحب نے « ہیئتی جداول » کا مفہوم خود ہی « جیبی وظلی جداول » قرار دے لیا اور پھر میری معروض کو غلط معنی پہنا کر اعتراض فرمادیا جو لوگ اردو اصطلاح « جداول » نہ جانتے ہوں ان کے لیے میں نے اس کے ساتھ انگریزی اصطلاح (Astronomical Table) بھی لکھدی تھی اور ریاضیات کے طالب علم جانتے ہیں کہ (Mathematical Tables) اور چیز ہے اور (Astronomical Tables) قطعاً شے دیگر ، مقدم الذکر میں جیبی وظلی

جداول کے علاوہ لوغارثم وغیرہ کی بھی جدولیں ہوتی ہیں مگر اجرام فلکی کی اوضاع و حرکات کی کوئی جدول نہیں ہوتی . یہ جداول صرف ہیئت کی کتابوں میں ثبت ہوتی ہیں . ان کے لیے عربی اصطلاح « زیج » انگریزی اصطلاح (Astronomical Tables) اور اُردو اصطلاح « ہیئتی جداول » ہے. مثال کے لیے « زیج الغ بیگ » « زیج شاہجہانی » « زیج محمد شاہی » وغیرہ کو دیکھیے بہت قریبی مثال خود « قانون مسعودی » ہے ، جس کے تیسرے مقالہ میں ریاضیاتی جداول میں سے صرف جیبی وظلّ جدولیں ضرور ہیں . باقی ساری کتاب « ثوابت » کے اوضاع (طول و عرض) ، سیارات کے حرکات خاصہ و وسطیہ اور دیگر مظاہر فلکی کی تقاویم پر مشتمل ہے .

اگر جناب قریشی صاحب نے (Astronomical Tables) اور (Mathematical Tables) کے مصادیق میں امتیاز کرنے اور مقدم الذکر کا صحیح مفہوم سمجھنے کی کوشش کی ہوتی ، تو اُنھیں اس نکتہ چینی کی زحمت نہ اٹھانا پڑتی .

(ب) میں نے عرض کیا تھا « قدیم زمانہ میں علم المثلثات المستویہ کا مقصد ایک درجہ کے قوس کے وتر کو دریافت کرنا تھا » . فاضل معترض کو اس پر نقض وارد کرنا تھا لہذا فرمایا : « اصل مقصد دائرے کے قوس کو محدود منضبط کرنا تھا . . . اس لیے سب سے پہلے دائرے کے محیط و نصف قطر کی نسبت دریافت کی گئی » . کیا اچھا ہوتا اگر فاضل معترض محض قیاس آرائی کے بجائے ریاضیات بالخصوص ہندسہ کی تواریخ کی طرف رجوع فرمالیتے . ایک درجہ کے قوس کے وتر کی دریافت اور محیط و نصف قطر کی نسبت کا تعین دو مختلف عملی مسئلے تھے . اول الذکر کی اہمیت افادی ہے اور ثانی الذکر تشحیذ ذہنی سے تعلق رکھتا ہے .

اس سلسلے میں بنیادی چیز یہ ہے کہ چونکہ مسلمانوں کا ریاضی و ہندسہ اور ہیئت و علم المثلثات یونانی ریاضی و ہیئت کا تسلسل ہے ، اس لیے کسی بھی مسئلہ کے ارتقا کی تاریخ سے نیز اس کی ترقی میں مسلمان فضلا کی خدمات کے صحیح اندازہ سے واقفیت کے لیے اس کی یونانی

عہد کی تاریخ پر تفصیلی نظر ہونا انتہائی ضروری ہے . لیکن عموماً مسئلہ کے اس پہلو کے ساتھ وہ اعتنا نہیں کیا جاتا جس کا وہ مستحق ہے . نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو عہد اسلام کی کاوشیں نظر انداز ہوجاتی ہیں یا پھر اغراق و مبالغہ کے ساتھ پیش کی جاتی ہیں .

بہرحال دائرے اور قطر کی نسبت کی دریافت، یا دائرے کے برابر مربع بنانے کی تشحیذ ذہنی کے سلسلے میں قدیم ترین نام جسے تاریخ نے محفوظ رکھا ہے (Hippocrates) کا ہے . اس کی « سطح ہلالی » (Lune) کی تربیع کی کوشش کا تذکرہ سنبلیقیوس نے « طبعیات ارسطو کی شرح » میں کیا ہے . بعد میں اور یونانی حکما نے اس کوشش کو جاری رکھا ، جسکی تفصیل موجب تطویل ہوگی .

لیکن جہاں تک ایک درجہ کی قوس کے وتر کی دریافت کا تعلق ہے اسکی اہمیت اور اسکے ساتھ اعتنا و اہتمام اس سے قدیم تر ہے . اس دریافت کے لیے « امہات اوتار » (Principal Chords) کی مقادیر دریافت کی گئی تھیں . « اصول ہندسہ » پر لکھنے والے یونانی مصنفین (جن کے متقدمین کی صف میں (Hippocrates) کا نام لیا جاتا ہے ، نہ صرف « امہات اوتار » کی مقادیر سے واقف تھے ، بلکہ ان کے خواص پر بھی گہری نظر رکھتے تھے ، چنانچہ اقلیدس نے جو (Hippocrates) سے ڈیڑھ سو سال سے زیادہ متأخر نہیں ہے . « امہات اوتار » بالخصوص دائرے کے خمس ، عشر اور سدس کے اوتار کے خواص سے « مجسمات خمسہ » (Five Regular Polyhydra) کے بنانے میں مدد لی ہے . مثلاً وہ چوتھے مقالہ کی پندرھویں شکل میں کہتا ہے کہ مسدس دائرہ کا وتر نصف قطر کے برابر ہوتا ہے . یا مثلاً وہ اسی مقالے کی دسویں شکل میں اس مثلث متساوی الساقین کے بنانے کا طریقہ بیان کرتا ہے ، جس میں قاعدے پر کا ہر ایک زاویہ ، زاویہ راس کا دگنا ہو . یہ مسئلہ دائرے کی « تخمیس » میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور اسی وجہ سے وہ اس مثلث کو « مثلث المخمس » کے نام سے موسوم کرتا ہے . پھر وہ تیرھویں مقالہ کی

گیارھویں شکل میں کہتا ھے کہ ثلث دائرے کے وتر کا مربع نصف قطر کے مربع کا تین گنا ھوتا ھے . لیکن زیادہ دلچسپ اس مقالہ کی بارھویں اور تیرھویں شکلیں ھیں . بارھویں شکل میں کہتا ھے کہ اگر دائرے کے سدس اور عشر کے اوتار کو ایک سیدھ میں ملاکر رکھ دیا جائے تو خط مجموع نقطۂ اتصال پر « نسبت ذات وسط وطرفین» میں منقسم ھوجاتا ھے یا $S^2_6=S_{10}\ (S_6+S_{10})$ تیرھویں شکل میں کہتا ھے کہ خمس دائرہ کا مربع مسدس دائرے کے مربع اور عشر دائرہ کے مربع کے مجموعہ کے برابر ھوتا ھے. یا $S^2_5=S_6{}^2+S^2_{10}$

لیکن اقلیدس کی « اصول ھندسہ » صرف ھندسہ کی کتاب تھی اور اس کا مقصد تالیف « مجسمات خمسہ » کے بنانے کے برھانی طرق کی دریافت تھا جو افلاطونی فلسفہ میں مخصوص اھمیت رکھتے ھیں . اسکے لیے اس نے مخمس ، معشر اور مسدس کے اضلاع کے باھمی خواص سے بھی مدد لی . لیکن اس مسئلہ پر باقاعدہ بحث بطلیموس (۸۷ ـ ۱۶۵ء) نے «المجسطی» میں کی ، غالباً اس سے پہلے ابرخس اور دیگر ھیئت‌دانوں نے بھی اپنی اپنی تصانیف میں اسکے ساتھ اعتنا کیا ھوگا مگر انکی کتابیں بادحوادث کی نذر ھوچکی ھیں .

بہر حال « المجسطی »کے پہلے مقالہ کا بیشتر حصہ ان « امہات اوتار » کی دریافت پر مشتمل ھے ، بالخصوص خمس دائرہ اور عشر دائرہ کے اوتار کی قیمت پر : [الفصل العاشر فی مقادیر الاوتار ـ نبذہ بضلعی المعشر و المخمس] لیکن اس طول عمل کا مقصد ایک درجہ کے قوس کے وتر کی دریافت تھا بطلیموس نے $1\frac{1}{2}$ درجہ کے قوس کا وتر معلوم کیا پھر اسکے نصف $\frac{3}{4}$ درجہ کا وتر معلوم کیا اور پھر ان کے موازنے سے ایک درجہ کا وتر تقریبی طور پر دریافت کیا جو ثانیوں تک صحیح ھے .

چوتھی صدی ھجری میں یعقوب (غالباً ابو یعقوب) السنجری نے ۳ درجہ اور اسکے ربع $\frac{3}{4}$ درجہ کے اوتار کی ترکیب سے $3\frac{3}{4}$ درجہ کا وتر دریافت کیا . بعد ازاں بقاعدہ تنصیف اسکے ربع یعنی $\frac{15}{76}$ درجہ کا

وتر معلوم کیا اور پھر اس میں اس کا $\frac{1}{16}$ جمع کرکے ایک درجہ کا وتر بزعم خویش معلوم کیا . مگر البیرونی کہتا ہے :

« و ذلک وترالجزءالواحد من غیرحاجة مازعم الی‌تطویل بطلیموس فیه . و ما احسن تلطف یعقوب لمرامه لولا افساده الخاتمة » .

لیکن البیرونی کی یہ تنقید اسکے « اصرارعلی التحقیق » کی بنا پر ہے ورنہ بقول اسکے « تقریبی » حیثیت سے بطلیموس اور ابو یعقوب دونوں کے عمل میں کوئی فرق نہیں . رہی یہ بات کہ بطلیموس اپنے عمل کی خامی سے واقف تھا اور ابو یعقوب اپنے عمل کی غلطی پر متنبہ نہ تھا تو یہ بات البیرونی کے زمانہ میں تھی جو کہتا تھا کہ قوس اور اس کے وتر کی تساوی غیر ممکن الوقوع ہے (و ذلک ان هذا التساوی غیر کائن فی الحقیقة) . لیکن جدید ریاضیات اس شعور (بطلیموس) اور لاشعور (ابو یعقوب) کے امتیاز کو ختم کرچکی ہے اور موجودہ علم‌المثلثات کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ جیسے جیسے قوس کم ہوتی جاتی ہے قوس اور اس کی جیب ایک دوسرے کے قریب ہوتے جاتے ہیں . اس موضوع سے متعلق ٹاڈہنٹر (Todhunter) کی تصریحات ملاحظہ ہوں .

۳ - الشکل القطاع کے بدل :

میں نے عرض کیا تھا « الشکل القطاع . . . یونانی ہیئت کی تاریخ میں نیز عرصہ تک مسلمان ہیئت دانوں میں بھی جب تک ضابطہ الجیوب (Sine Formulae) اور اسکے بدل دریافت نہیں ہوئے تھے تمام مثلثاتی حسابوں کی اصل سمجھی جاتی تھی » .

قریشی صاحب نے اس پر تعقب فرمایا ہے :

« شکل مغنی ہی کا دوسرا نام ضابطہ جیوب (Sine Equation) ہے . اس شکل کا کوئی بدل نہیں جیسا کہ فاضل مضمون نگار کا بیان ہے بلکہ یہی قانون ہیئت ہے » .

ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ میرے مافی‌الضمیر کے سمجھنے میں فاضل معترض نے غیر ضروری تعجیل سے کام لیا ہے .

الف) کیوں کہ میں نے وہی عرض کیا تھا جو محقق طوسی نے « شکل القطاع » (صفحہ ۸۸) میں اس شکل کے بارے میں لکھا ہے :

«ولم یزل قدماء علم الهندسة یعملون هذا الشکل فی هذه المطالب وعلیه یعتمدون ... اما المتأخرون ... استنبطوا اشکالاً تقوم مقام القطاع فی فوائده».

آگے چل کر وہ (محقق طوسی) صفحہ ۱۰۷ پر شکل قطاع کے دو « بدل » نائم مقام بتاتے ہیں :

« و للمتأخرین فی ذلک قانونان کلیان یعرف احدهما بالشکل المغنی عن القطاع فانه یقوم ... مقام الشکل القطاع ... والثانی یعرف بالشکل الظلی و هو ایضاً فی معظم المطالب یقوم مقام القطاع ... و یکون العمل به فی بعض المواضع اسهل من العمل بالمغنی و فی بعض بالضد » .

اس کے بعد اگر « شکل ظلی » یا « شکل نفی » کو ایک دوسرے کا بدل نہ کہا جائے تو کیا کہا جائے . غالباً اس سیدھی سادھی حقیقت کے لیے اسکے علاوہ اور کوئی انداز تعبیر نہیں ہے .

زیادہ بہتر ہوگا اگر فاضل معترض ریاضیات کے کسی پروفیسر سے اس معاملہ میں رجوع فرمائیں . وہ بتائیں گے کہ آج بھی « شکل ظلی » « شکل مغنی » کے بدل کے طور پر مستعمل ہوئی ہے . نیز « تعدیل الجیب » کی طرح « تعدیل تمام الجیب » (Cosine Equation) بھی علم المثلثات الکرویہ میں اساسی حیثیت رکھتی ہے .

(ب) « الخجندی نے اس شکل کا نام قانون الهیئت رکھا تھا » میری یہ معروض بھی محقق طوسی کی « شکل القطاع » ہی سے ماخوذ تھی : « وقد لقب ابو محمود الخجندی هذا الشکل بقانون الهیئة » . (کتاب شکل القطاع صفحہ ۱۲۵) اور محقق طوسی کی یہ تصریح خود البیرونی کی «مقالید علم الهیئة» (ورق ۱۷۷ ب) سے ماخوذ ہے .

« ولقیت أبا محمود حامد بن محمد الخجندی وأخرج الی کتاباً ... أورد فی اوائله هذا الشکل ... سماه قانون الهیئة »[1] .

(۱) بحوالہ برہان (مئی سنہ ۱۹۵۵) صفحہ ۳۰۲

اسکے بعد فاضل معترض کا یہ تعقب ناقابل فہم ہے کہ «شکل مغنی . . . کا کوئی بدل نہیں جیسا کہ فاضل مضمون نگار کا بیان ہے بلکہ یہی قانون ہیئت ہے» .

٤ - برہم سدھانت کے پہلے مترجم کا نام :

(الف) قریشی صاحب فرماتے ہیں : «برہم اسپٹھ سدھانت کے ترجمے کے بارے میں ابراہیم بن حبیب الفزاری کا تذکرہ ہے لیکن چند سطروں کے بعد یہ نام محمد بن ابراہیم بن حبیب الفزاری ہوگیا ہے» . میں نے «برہم سدھانت» کے ترجمہ کے بارے میں کبھی ابراہیم بن حبیب الفزاری کا ذکر نہیں کیا . میرے مضمون میں اس ترجمہ کا تین مرتبہ ذکر آیا ہے اور ہر مرتبہ محمد بن ابراہیم الفزاری کو اس کا مترجم بتایا گیا ہے :

«محمد بن ابراہیم الفزاری اور یعقوب بن طارق نے ہندو ہیئت (سدھانت) کو عربی میں منتقل کیا» (مجلہ : ۲٦ س ۲۱-۲۲)

«پس محمد بن ابراہیم الفزاری نے اس کام (برہم سدھانت کے ترجمہ) کو انجام دیا» (مجلہ : ۲۸ س ۱۹ - ۲۰)

«محمد بن ابراہیم الفزاری کی اس کتاب (ترجمہ برہم سدھانت) پر ماہرین ہیئت کا تیسری صدی کے آغاز تک عمل رہا» . (مجلہ ۲۸ س ۲۳ - ۲٤) .

(ب) آگے چلکر فاضل معترض فرماتے ہیں : «فاضل مضمون نگار کو باپ اور بیٹے کے نام میں شاید اس لیے التباس ہوگیا ہے کہ . . . ابن القفطی اور دوسرے تذکرہ نگاروں نے ان دونوں فضلا کو ایک ہی سمجھکر ان کے ناموں کے التباس میں دھوکا کھایا ہے . نلینو نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے . وہ آخر میں لکھتا ہے :

اس طویل بحث سے ہم اغلباً یہ نتیجہ نکالتے ہیں : اول فزاری سے مراد ایک ہی شخص ہے . . . دوسرے اس کا نام زیادہ قرین قیاس ابراہیم بن حبیب تھا نہ کہ محمد بن ابراہیم . . . تیسرے یہ کہ ابن القفطی

نے اپنے مختلف مآخذ کی بنا پر ایک ہی شخص کو دو نام دے دیے ہیں» .

فاضل معترض نے مذکورالصدر تعقب محض اس بنا پر کیا ہے کہ میری رائے نلینو کی رائے سے مختلف تھی، جبکہ انہوں نے اس پر غیر مشروط اعتماد کرلیا ہے نلینو میرے لیے واجب الاحترام محقق ہے مگر اس پر غیر مشروط اعتماد میری طالب علمانہ ذمہداری کے منافی تھا، کیونکہ اکثر مقامات پر میرے لیے اس کا حرفاً حرفاً تسلیم کرنا ناممکن ہوگیا تھا. مثلاً علم‌المثلثات الکرویہ کی جو تاریخ نلینو نے دی ہے میں نے اسکے بجائے محقق طوسی کی «شکل القطاع» کا اتباع احوط سمجھا جو البیرونی کی «مقالید علم الهیئة» پر مبنی ہے . نلینو پر غیر مشروط اعتماد البیرونی کی تکذیب کے مترادف تھا. اس‌کی تفصیل یہ ہے :

«ضابطۂ جیوب» (شکل مغنی) کی دریافت کے شرف‌اولیت میں تو نزاع ہے کہ یہ ابو الوفاء کی دریافت ہے یا ابونصر بن عراق کی مگر «ضابطۂ الاظلال» بلا کسی اختلاف کے ابوالوفاء (۳۲۸-۳۸۸ھ) کی دریافت ہے جیسا کہ طوسی نے «مقالید علم‌الهیئة» سے نقل کیا ہے : «السبق فی استنباط هذا الشکل لابی الوفاء البوزجانی بلا تنازع من غیره علی ماذکره ابوریحان»[1] لیکن نلینو کا کہنا ہے کہ اس ضابطہ کے استعمال میں حبش بن عبداللہ جو خلیفۂ مأمون اور معتصم کے زمانہ کا ہیئت داں ہے، سبقت کر چکا تھا[2] :

> «و فی اواخر القرن الثالث أو اوائل الرابع توصلت العرب الی معرفة کل هذه القواعد المختصة بالمثلثات الکرویة القائمة الزاویة، اذ وجدتها مستعملة لحل مسائل علم الهیئة الکروی فی النسخة الخطیة الوحیدة من زیج احمد بن عبدالله المعروف بحبش الحاسب المحفوظة بمکتبة برلین .... فخطأ نصیر الدین المتوفی سنة ۶۷۲ / ۱۲۷۴ م فی نسب

(۱) الشکل‌القطاع : ۱۲۶

(۲) علم‌الفلک تاریخه عندالعرب ۲۴۸ - ۲۴۹

اختراع استعمال الاظلال لحل المثلثات الكروية القائمة الزاوية الى ابى الوفاء البوزجانى المتوفى سنة ۳۸۸ ھ».

قریشی صاحب بھی نلینو کے اس «تخطیہ» سے ناواقف نہیں ہیں کیونکہ اورینٹل کالج میگزین (فروری ۱۹۶۱ء) میں صفحہ ۵۹ پر فرماتے ہیں:

«اطالوی پروفیسر کارلو نلینو کے قول کے مطابق ان قواعد کا علم عربوں کو تیسری صدی کے اواخر یا چوتھی صدی ہجری کی ابتدا میں ہوچکا تھا کیونکہ ان کا استعمال برلین کے نسخۂ زیج احمد بن عبداللہ المعروف بحبش الحاسب میں موجود ہے. اس لیے اس کا ادعا ہے کہ بقول محقق طوسی اس کی اولیت کا سہرا البیرونی کے اُستاد ابونصر علی بن عراق کے سر نہیں ہوسکتا»[1].

مگر یہ محض محقق طوسی کا تخطئہ نہیں ہے. یہ خود البیرونی کا خطئہ ہے کیونکہ نلینو خود حاشیہ میں لکھتا ہے:

«کتاب الشکل القطاع المطبوع فی القسطنطنیة سنہ ۱۳۰۹ ص ۱۲۶. واعتمد نصیر الدین فی قولہ ھذا علی ابی الریحان البیرونی المتوفی سنة ۴۴۰ ھ».

اس کے بعد نلینو پر غیر مشروط اعتماد اور اُس کی تصویب مطلق اس ت کے مترادف ہوگی کہ نہ صرف البیرونی نے غلطی سے شکل ظلی کا ف اولیت ابو الوفاء البوزجانی کو دیدیا ہے، بلکہ یہ کہ اس باب میں اُس جان بوجھ کر غلط بیانی سے کام لیا ہے کیونکہ حبش کی زیج کا البیرونی تحقیقی مطالعہ کیا تھا. یہی نہیں بلکہ اس کے مسائل کے دلائل بھی

---

(۱) یہاں فاضل معترض سے دو غلطیاں ہوئی ہیں: نلینو نے لکھا تھا محقق طوسی نے ابوالوفاء البوزجانی کی طرف شکل ظلی کی اختراع کی غلطی کی ہے قریشی صاحب نے ابو الوفاء البوزجانی کے بجائے نصر بن عراق کردیا. دوسرے یہ کہ ابو نصر بن عراق کا نام علی نہیں بلکہ «منصور» ہے. علی اس کے باپ کا نام ہے.

«تعلیل زیج حبش» کے عنوان سے مرتب کرلیے تھے جن کا وہ قانون مسعودی میں بار بار حوالہ دیتا ہے[1].

اس صورت حال کے بعد دو ہی شکلیں ہیں. یا تو پروفیسر نلینو کا آنکھ بند کرکے اتباع کیا جائے، جس کے معنی البیرونی کی تکذیب کے ہیں. مگر اس کے بعد وہ بنیاد ہی منہدم ہوئی جاتی ہے جس پر علمی تحقیقات کا قصر منیع تعمیر ہونا ہے، یا البیرونی اور دیگر قدیم مصادر کو درخور اعتنا سمجھا جائے اور جدید محققین پر مشروط اعتماد کیا جائے. میں نے دوسری شکل اختیار کی ہے، چنانچہ جہاں قدیم مأخذ و مصادر سے نلینو یا دیگر مستشرقین کے افادات کی تائید ہوتی ہے اختلاف کی افادات کی تائید ہوتی ہے، اختلاف کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا. جہاں نہیں ہوتی وہاں قدیم مصادر و مآخذ ہی کا اتباع کرتا ہوں.

نلینو نے اپنی کتاب علم الفلک تاریخہ عندالعرب میں ابن القفطی پر بڑی شدید تنقید کی ہے. بااینہمہ ابن القفطی کی جلالت قدر اور اس کی کتاب کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، خود نلینو کو اقرار ہے کہ ابن القفطی کے تسامحات ناقابل اعتناء ہیں اور اپنی اس نکتہ چینی کی معذرت کرتا ہے[2].

کیا یہی اصول خود نلینو پر اعتماد کے باب میں ملحوظ نہیں رکھا جانا چاہیے کہ اس کی وسعت معلومات، وثوق روایت اور شدت اجتہاد کے

---

(۱) البیرونی نے «مقالید علم الهیئة» کے مقدمے میں لکھا ہے کہ ابوالوفاء نے سمت قبلہ کے طریق میں حبش الحاسب کے طریقہ کے علاوہ کوئی نئی بات نہیں کہی (برگ ۱۷۷ ظ) (بحوالہ برہان مئی ۱۹۵۵ ء ص ۳۰۳) لیکن نلینو کا دعویٰ ہے کہ شکل خفی اور شکل ظلی وغیرہ سب کی سب (کلّ هذه القواعد المختصة بالمثلثات الكروية القائمة الزاوية) حبش کو معلوم تھیں. فیا للعجب! کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو البیرونی ضرور اس کا ذکر کرتا، کتمان حق اُس سے بعید ہے.

(۱) نلینو: علم الفلک تاریخہ عندالعرب: ۶۱

باوجود اس سے استفادہ کرتے وقت ذمہ دارانہ طور پر بیدار مغزی و ہوش مندی اور ناقدانہ بصیرت کو کام میں لایا جاے غالباً اس سے اختلاف کے سلسلے میں میری یہ معذرت کافی ہوگی .

جہاں تک محمد بن ابراہیم الفزاری اور ابراہیم بن حبیب الفزاری کی شخصیتوں کے ایک یا دو ہونے کا تعلق ہے ، تاریخی تنقید کے علاوہ افاضل مستشرقین کی تحقیق کو بھی ہمیں اپنے سامنے رکھنا ہے اس سلسلے میں زخاؤ نے «کتاب الهند» کے انگریزی ترجمے کی تعلیقات میں اور فلپ حتی نے جو کچھ لکھا ہے دیکھا جائے[1] یہ دونوں مترجم کا نام محمد بن ابراہیم الفزاری بتاتے ہیں .

بہر حال نلینو کے دعوے کی اساس محض قیاس ہے کہ چونکہ اس زمانہ میں ایک محدث کا بھی یہی نام تھا (ابواسحاق محمد بن ابراہیم الفزاری) اس لیے بعض مولفین نے غلطی سے ہیئت دان الفزاری کا نام بھی محدث الفزاری کے نام پر محمد بن ابراہیم الفزاری رکھدیا[2] :

ظاہر ہے اتنا سا بے بنیاد احتمال مصنفین سابقین کی تقلید و تخطیہ کے لیے کافی نہیں ہے اسی طرح جو کچھ اس نے مسعودی سے نقل کیا ہے قرائن اس کی تضعیف کرتے ہیں کیونکہ مسعودی جس الفزاری کا ذکر کرتا ہے ، وہ خود نلینو کی تحقیق کے مطابق سنہ ۱۷۲ کے بعد کا ہے . اس لیے وہ اس «الفزاری» کا عین نہیں ہوسکتا جس نے اکتیس سال قبل بناء بغداد کی نگرانی کی تھی. ابن واضح الیعقوبی لکھتا ہے[3]:

> «خبر بهذا جماعة من المشائخ أن المنصور . . . اختطها (بغداد) فی شهر ربیع الاول سنة احدی واربعین ومائة و وضع اساس المدینة فی وقت اختاره نوبخت المنجم و ماشاء الله بن سارية . . . وكان الذين هندسوها . . . بحضرة نوبخت و ابراهیم بن محمد الفزاری والطبری المنجمین اصحاب الحساب»

---

(۱) Albiruni's India Vol. ii, p. 310.

(۲) علم الفلک : ۱۵۹ (۳) البلدان : ۲۳۸

ظاہر ہے جن لوگوں کو بناء بغداد کی نگرانی جیسا اہم کام تفویض کیا گیا ہوگا وہ یقیناً پختہ کار اور عمر رسیدہ ہونگے۔ چنانچہ نوبخت منصور کی زندگی ہی میں ۱۵۸ ھ سے قبل بوڑھا ہوکر کارہائے مفوضہ کی انجام دہی سے عاجز ہوگیا تھا اور اس کی پیرانہ سالی کی بنا پر منصور نے اس کے بیٹے کو منجم باشی بنایا تھا۔ لہذا نوبخت کے ساتھی انفزاری کے بارے میں کس طرح تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ تیس چالیس سال اور زندہ رہا ہوگا اور دور دراز صوبوں کی مساحت و مسافت کو دریافت کرکے قلمبند کیا ہوگا۔

اس لیے صورت حال یہ معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح نوبخت کے ضعیف ہوجانے پر اس کا بیٹا ابوسہل منصور کا خصوصی جوتشی مقرر ہوا اس طرح ابراہیم بن حبیب الفزاری کے بعد جو ۱۴۱ ھ میں ہی کافی بوڑھا رہا ہوگا، محمد بن ابراہیم الفزاری اس کی جگہ دربار کا خصوصی ہیئت داں مقرر ہوا اور ۱۵۶ ھ میں برہم سدھانت کے ترجمہ پر مامور ہوا اور جس طرح نوبخت کا بیٹا ابوسہل بن نوبخت بناء بغداد کے تیس چالیس سال بعد ہارون الرشید کے «خزانۃ الحکمۃ» کا لائبریرین مقرر ہوتا ہے، اسی طرح باپ کی بناء بغداد کی نگرانی کے تیس چالیس سال بعد محمد بن ابرہیم الفزاری عالم اسلامی کا جغرافیہ مرتب کرتا ہے۔

اس استدلال سے قطع نظر مصنفین سابقین کی تصریحات سے بھی ابن القفطی کے قول کی تائید ہوتی ہے۔ ان میں سے یاقوت حموی (صاحب معجم البلدان) اور صلاح الدین صفوی (صاحب الوافی بالوفیات) نسبتاً متأخر ہیں۔ لیکن البیرونی (۳۶۰-۴۴۰ ھ) اور قاضی صاعد اندلسی (المتوفی ۴۶۲ ھ) تو متقدمین میں سے ہیں۔ قاضی صاعد اندلسی (جو ابن القفطی کا ماخذ ہے) «طبقات الامم» (ص ۷۸) میں لکھتا ہے: «واما علم النجوم فادل من عنیٰ به فی هذه الدولة محمد بن ابراهیم الفزاری» اس کے بعد ہندستانی وفد کا قصہ لکھتا ہے پھر کہتا ہے: «فتولی ذلک محمد بن ابراهیم انفزاری و عمل منه کتاباً بسمیه المنجمون بالسند هندالکبیر».

اسی طرح البیرونی «استخراج الاوتار» (ص ۱۲) میں جو ۴۲۷ھ سے قبل تصنیف ہوچکی تھی، لکھتا ہے: «فی حل التعدیل بحساب آوردہ محمد بن ابراہیم الفزاری فی زیج السند ہند» ان شواہد کے بعد جنہیں نظر انداز کرنے کی صورت میں عہد اسلام کی علوم حکمیہ کی تاریخ مرتب کرنے کی کوئی اساس ہی باقی نہیں رہتی، نلینو کے ساتھ اتفاق نہیں کیا جاسکتا محمد بن ابراہیم الفزاری اور ابراہم بن حبیب الفزاری قطعاً دو مختلف شخصیتیں ہیں۔

۵- اسلامی تاریخ میں مساحت و ہندسہ کا آغاز:

فاضل معترض کا فرمانا ہے «اس زمانہ میں علم مساحت کا آغاز ہو تو ہو لیکن علم المثلثات تو ابھی مسلمانوں سے کوسوں دور تھا»۔

(الف) لیکن میں نے کبھی یہ نہیں لکھا کہ عہد فاروقی میں «علم المثلثات» کا چرچا تھا۔ علم المثلثات کے لیے ہندسہ اور ہیئت کا ایک خاص درجہ مطلوب ہے اور صدر اسلام میں یہ مفقود تھا۔ اس لیے میں ایسا بے بنیاد دعوی تو نہیں کرسکتا تھا۔ مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ ہندسہ و ہیئت دونوں کے جرثومے ظہور میں آچکے تھے۔ ہیئت کے لیے قرآن و حدیث نے تشجیع کی تھی اور ہندسہ کی بنیاد مساحت کے ضمن میں عہد فاروقی کے اندر پڑی۔ میرے خیال میں علم المثلثات کے آغاز و ارتقاء سے پیشتر اُس کی ہندسی بنیاد (مساحت) سے تعرض ضروری تھا۔ رہا مساحت کے ذکر سے علم المثلثات کا شبہ تو یہ فاضل تعقب نگار کی تعجیل فرمائی ہے۔

(ب) قریشی صاحب کا یہ تردد کہ «اس زمانہ میں علم مساحت کا آغاز ہو تو ہو» بے بنیاد ہے۔ البلاذری نے «فتوح البلدان» (ص ۲۲۷) میں لکھا ہے: «حدثنی القاسم بن سلام . . . عن الشعبی ان عمر بن الخطاب بعث عثمان بن حنیف الانصاری یمسح السواد، فوجدہ ستة و ثلاثین الف الف جریب»۔

دوسری جگہ (ص ۲۷۸) میں لکھا ہے: «حدثنا القاسم بن سلام

ان عمر بن الخطاب بعث عمار بن یاسر علی صلاة اهل الکوفة و جیوشهم و عبدالله بن مسعود علی قضائهم و بیت مالهم و عثمان بن حنیف علی مساحة الارض . . . فمسح عثمان بن حنیف الارض»

اسی طرح الماوردی نے «احکام السلطانیه» میں لکھا ہے : «وضرب عمر رضی الله عنه علی ناحیة أخری غیرها غیر هذا القدر . فاستعمل عثمان بن حنیف علیه و امره بالمساحة و وضع ما تحتمله الارض من خراجها فمسح و وضع علی کل جریب من الکرم والشجرالملتف عشره دراهم» . (احکام السلطانیه ص ۱۳۲-۱۳۳)

۶—ایراٹوستھنیس :

فاضل معترض کا فرمانا ہے : «کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ تذکرہ نویس مشہور یونانی جغرافیہ دان کا نام ایراٹوستھینس لکھتا ہے حالانکہ اس کی معرب شکل اراتستانس عربوں کے ہاں عام طور پر مستعمل ہے».

لیکن یہ اتنا اہم مسئلہ تو نہ تھا جس کے لیے اس درجہ خفگی کا اظہار یا استبعاد فرمایا جاے کیونکہ اگر «عربوں کے ہاں» سے ان کی مراد عہد حاضر کے عربوں کی تصانیف ہیں تو واجب التقلید نہیں۔

لیکن اگر قدیم عرب مصنفین سے مراد ہے تو اُن کے یہاں بھی اس کا کوئی مستقل املا نہیں تھا . خود البیرونی کے یہاں فاضل معترض کے بیان کے مطابق یہ املا «اراتستانس» ہے اور «قانون مسعودی» (جلد ثانی ص ۵۲۸) میں یہ «اراطشتانوس» ہے بہرحال اردو کے ادیب وبلغاء اسے «ایراٹوستھنیس» ہی لکھتے ہیں جس طرح وہ «جارج» (George) کو «جرجی» نہیں لکھتے .

۷ - تربیع الدائرہ کی تحریف :

فاضل معترض کا فرمانا ہے : «بنو موسیٰ کا ذکر کرتے ہوئے ریاضی کے تین بڑے مسائل : تربیع الدائرہ ، تضحیف المکعب اور تثلیث الزاویہ کی طرف اشارہ ہے : اس میں اول غالباً تسبیع الدائرہ (Inscription of a regular heptagon in a circle.) سے مراد ہے» . مجھے اندیشہ ہے کہ فاضل

معترض نے یہاں تجاہل عارفانہ سے کام لیا ہے کیونکہ اگر وہ (Duplication of a Cube) کے عربی مترادف « تضعیف المکعب » کو بلا تکلف استعمال کرسکتے ہیں (حالانکہ میرے مضمون میں صرف انگریزی اصطلاح ہی تھی ، اس کا عربی مترادف رہ گیا تھا) تو یہ نہ ممکن ہے کہ وہ « تربیع الدائرہ » سے واقف نہوں اور اگر بفرض محال وہ اس اردو اصطلاح واقف نہ بھی ہو تو انگریزی اصطلاح (Quadrature of a Circle) سے تو ضرور واقف ہونا چاہیے . ریاضیات کے معمولی طالب علم بھی عہد قدیم « مسائل ثلثہ » کے ضمن میں اسے جانتے ہیں مگر جان بوجھ کر اُنھوں نے اسے میری یا کمپوزیٹر کی غلطی سمجھ لیا اور « تسبیع الدائرہ » سے اس کی اصلاح فرمادی ، حالانکہ دائرے کے سات برابر حصوں میں تقسیم یا دائرہ میں منتظم مسبّع کے کھینچنے کا عہد قدیم کے ان « مسائل ثلثہ » سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے .

۸ ـ کتب علم الانواء :

فاضل معترض کا فرمانا ہے : « علم الانواء پر نلینو نے . . . کوئی ۲۲ ادیبوں کا ذکر کیا ہے . . . ان ۲۲ ناموں میں سے بہ تغیر و تبدل ہمارے فاضل مضمون نگار نے ۲۱ کا تو ذکر کیا ہے . لیکن قطرب النحوی کو نہ معلوم کس بنا پر وہ حذف کرگئے ہیں . ابوالقاسم عبدالرحمن بن اسحٰق الزجاجی کو صدف الزجاج لکھا ہے اور الاخفش الاصغر کی الاخفش الصغیر سے اصلاح کی ہے » .

اس عجیب تعقب کا منشاء محدود مطالعہ ہے . نلینو سے پہلے اور فضلاء نے بھی « کتاب الانواء » کے لکھنے والوں کی فہرست دی ہے ان میں حاجی خلیفہ کی « کشف الظنون » (مطبوعہ مطبع عالم) میرے پیش نظر تھی . اس کی جلد ثانی ص ۲۶۶ پر « کتاب الانواء » کے زیر عنوان اس موضوع کے مصنفین کی ایک فہرست دی ہے . میں نے اسی کو بنیاد بنایا تھا . اس کے علاوہ ابن الندیم نے « الفہرست » (مصری ایڈیشن) کے ص ۱۳۰ پر « تسمیۃ الکتب المؤلفۃ فی الانواء » کے زیر عنوان ایک

اور فہرست دی ہے ، میں نے اس سے بھی استفادہ کیا تھا. اس کے علاوہ بعض مصنفین کے نام « الفہرست » مقالہ ہفتم[1] اور « عیون الانباء فی طبقات الاطباء »[2] سے بھی لیے تھے. لیکن چونکہ میں بالاختصاص اسی مبحث (کتب انواء) پر نہیں لکھ رہا تھا. اس لیے مصادر کا نام دینے کی ضرورت نہیں سمجھی اور نہ استقصاء ہی کی کوشش کی گئی. جہاں اصل مصادر و مآخذ سے مراجعہ ممکن ہو وہاں معاصرین کی خوشہ چینی قطعاً غیر ضروری ہے .

الف ــ « قطرب النحوی » کا نام چونکہ « کشف الظنون » کی دی ہوئی فہرست میں نہیں تھا ، اس لیے نہیں لکھا گیا اور پھر استقصاء بھی منظور نہیں تھا .

ب ــ کشف الظنون میں ابوالقاسم عبدالرحمن بن اسحاق الزجاجی کا نام نہیں ہے ، بلکہ « ابواسحاق ابراہیم بن محمد الزجاج النحوی المتوفی ۳۱۰ عشرہ وثلثمائۃ » کا نام ہے . الفہرست لابن الندیم میں بھی « کتاب الانواء للزجاج » ہے . اس لیے « الزجاج » کے بجائے « ابوالقاسم عبدالرحمن بن اسحاق الزجاجی » لکھنے کی کوئی وجہ نہیں تھی. بالخصوص جبکہ نلینو کی کتاب کا یہ حصہ میرے پیش نظر نہ تھا .

ج ــ الاخفش کے نام میں یہ عاجز کسی طرح اصلاح کرنے کی جرأت نہیں کرسکتا تھا . میں تو قدیم مصنفین کا متبع ہوں. ابن الندیم نے « الفہرست » (مصری ایڈیشن. ص ۱۲۳) میں لکھا ہے : « الاخفش الصغیر: ابوالحسن علی بن سلیمان الاخفش النحوی . . . ولہ من الکتب کتاب الانواء » ابن الندیم کی تصریح پر میں کیونکر قلم اصلاح پھیر سکتا تھا .

۹۔ ایک عجیب تعقب :

فاضل معترض نے فرمایا ہے : « یہاں یہ بات قابل ذکر ہے ہمارے فاضل نے بطور ماخذ نلینو کا ذکر تک نہیں کیا » میں نے کسی ایسے ماخذ

---

(۱) الفہرست (مصری ایڈیشن) ۳۸۵ : الحسن بن سہل بن نوبخت وله من الکتب ، کتاب الانواء .

(۲) طبقات الاطباء (۱ : ۲۲) : « کتاب فی الانواء » لثابت بن قرۃ .

کا ذکر کرنا جس سے استفادہ نہ کیا ہو، ادعائیت و مشیخت طرازی کے مترادف سمجھا، اس لیے نلینو کا اس مقام پر حوالہ دینے کا کوئی محل نہ تھا جہاں اس سے استفادہ کیا ہے اس کا اعتراف ضرور کیا ہے مثلاً صفحہ ۲۵ (مجلۂ علوم اسلامیہ جون ۱۹۶۱ء) سطر ۷ پر اس سے استفادے کا ذکر ہے لیکن اگر اس نکتہ چینی سے ان کی مراد سرقہ کا الزام ہے تو یہ بدگمانی قطعاً بے بنیاد ہے۔ اس قسم کی الزام تراشی سے پیشتر ذمہ دارانہ طور پر تحقیق کرلینا چاہیے تھی۔ اس قسم کے معاملات میں اتنی عجلت کرنا ذمہ داری کے منافی ہے۔

ان کی تعجیل پسندی کا یہ عالم ہے کہ فرماتے ہیں: «ان ۲۲ ناموں میں سے بہ تغیر و تبدل ہمارے فاضل مضمون نگار نے ۲۱ کا تو ذکر کیا ہے حالانکہ میں نے ۲۳ ناموں کا ذکر کیا ہے: ۲۲ کا صفحہ ٤٤ پر اور ایک (ابن قتیبہ) کا صفحہ ۲۷ پر میری فہرست میں نلینو کے مقابلہ میں کئی نام زیادہ ہیں۔

۱۰۔ ظل یا مماس:

فاضل مضمون نگار فرماتے ہیں: «عربوں کی عام متداول اصطلاح ظل اور ظل تمام کو یورپ کے تتبع میں مماس التمام سے تعبیر کیا ہے»۔

«مماس» اور «مماس التمام» کی اصطلاحیں مولوی ذکاءاللہ خاں کے زمانہ سے اردو میں متداول ہیں۔ پھر مماس (Tangent) اور مماس التمام (Cotangent) کے پیچھے ایک عملی تاریخ ہے جس کی تفصیل ریاضیات کی تواریخ میں ملیگی۔ اس کے بعد ظل کی دقیانوسی اصطلاح پر اصرار رجعت پسندی کے مترادف ہوگا۔ قرون وسطی میں ان دونوں اصطلاحوں کو جو بھی مصرف رہا ہو مگر آج یہ مصرف محض «سایہ پیمائی» نہیں ہے بلکہ مثلث اور دائرے کے مختلف اجزاء کی نسبت کا تعین ہے۔ جس طرح قوس کو اس کے نصف وتر اور دائرے کے نصف قطر کی نسبت سے جانچا جاتا ہے جو «اُس قوس یا اُس کے بالمقابل زاویے کی جیب کہلاتی ہے»۔ اسی طرح دیگر اجزاء اور «نصف قطر» کی نسبت کو ناپا جاتا ہے

یہ کام «اظلال» سے نہیں چل سکتا کیونکہ اس میں نصف قطر اُصولاً داخل نہیں ہوتا۔ اس لیے اس نسبت کو دوسری کسر سے ظاہر کیا جاتا ہے جس میں نسب نما «نصف قطر» ہوتا ہے اور اس لیے شمار کنندہ دائرے کے «مماس» کا ایک محدود جز ہوتا ہے اس لیے فطرتاً اس کے لیے اصطلاح «مماس» اور اس کے ساتھی کے لیے «مماس التمام» ہوگی۔

۱۱ــــان العلماء یعلون و لا یُعلون:

فاضل معترض نے اس عاجز پر نکتہ چینی فرمائی ہے: «قاضی صاعد کا حوالہ دیتے ہوئے معتضد اور ثابت بن قرہ کا ہاتھ کھینچ لینے کا قصہ بیان ہوا ہے اور ان العلماء یعلون کا فقرہ معتضد کی طرف منسوب کیا ہے حالانکہ اس کے الفاظ بقول یاقوت حموی یہ ہیں «العلم یعلو ولا یعلیٰ»۔

محترم نے کچھ اس وثوق کے ساتھ یاقوت کے یہ الفاظ دہرائے ہیں گویا وہ اُس موقعہ پر موجود تھا جب معتضد باللہ نے ہاتھ جھٹکا تھا جس سے ثابت بن قرہ گھبرایا تھا اور معتضد نے اس کی تشفی کی تھی۔ جو کچھ میں نے ابن ابی اُصیبعہ سے نقل کیا ہے یا فاضل معترض نے یاقوت سے نقل کیا ہے، ماحصل دونوں کا ایک ہے بظاہر دونوں تعبیروں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح کی کوئی داخلی وجہ نہیں ہے۔ مگر چونکہ یاقوت کا «معجم الادباء» محض ادیبوں کا تذکرہ ہے۔ دوسرے فضلاء کا ذکر اسی صورت میں آیا ہے جبکہ وہ ادیب بھی ہوتے تھے۔ اصالتاً یہ حکماء فلاسفہ کا تذکرہ نہیں ہے نیز یاقوت نے اس قصہ کی طرف ضمناً اشارہ کیا ہے۔ ورنہ اس کا مقصود معتضد کے حضور میں ثابت بن قرہ کی جلالت قدر کا اظہار نہ تھا، بلکہ اس قدیم واقعہ کو وہ مثال کے طور پر پیش کرتا ہے اور مثال کی جزئیات میں مطابقت واقعہ کا اس درجہ التزام ملحوظ نہیں رکھا جاتا جتنا نفس واقعہ کی روایت و حکایت میں رکھا جاتا ہے۔ اس لیے اصولی طور پر اس تذکرے کی روایت مرجع ہوگی جو حکماء و اطباء کے حالات میں مرتب کیا گیا ہوگا جس

زمرے سے ثابت بن قرہ کا تعلق تھا ' اور جس میں اصل مقصود معتضد کے یہاں ثابت بن قرہ کے علومقام کا ذکر ہوگا ۔

یہ تذکرہ ابن ابی اُصیبعہ کا «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» ہے مصنف نے یہ روایت براہ راست ابو اسحاق صابی سے کی ہے جو اس واقعہ کا ہم عصر ہے(۱) ۔

۱۲۔ ابو جعفر الخازن اور مساحت مثلث کے ضابطہ کا ثبوت :

فاضل معترض کا فرمانا ہے : «ابو جعفر الخازن کے زیر عنوان اس کی مساحت مثلث کا ذکر اس کی کتاب «مساحة اشکال الکریة والبسیطة» کے ضمیمہ کے حوالے سے دیا ہے ۔ طوسی کے نو رسائل کے مجموعے میں راقم الحروف کو اس ضمیمہ کا پتا نہیں چل سکا»

یہ میرے اوپر بہتان ہے کہ میں نے ابو جعفر الخازن کی کوئی تصنیف «مساحة اشکال الکریة والبسیطة» بتائی تھی ۔ میرے الفاظ حسب ذیل ہیں ۔ «ابو جعفر الخازن نے معلومة الاضلاع مثلث کا رقبہ دریافت کرنے کے مشہور ضابطہ کا ثبوت بھی دیا تھا جسے دائرة المعارف حیدر آباد نے بنو موسی کی «مساحة اشکال الکریة والبسیطة» کے ضمیمہ میں شائع کردیا ہے» ۔

خدا معلوم فاضل معترض نے کس طرح «بنو موسی کی مساحة اشکال الکریة والبسیطة» کو اس کی (ابو جعفر الخازن کی) مساحة اشکال الکریة والبسیطة»

---

(۱) وہ لکھتا ہے : «قال ابو اسحاق الصابئی الکاتب ان ثابتاً کان یمشی مع المعتضد فی الفردوس و هو بستان فی دارالخلیفة الریاضة وکان المتعضد قد اتکاءعلی ید ثابت و هما یتحادثان ۔ ثم نترللمعتضد یده من ید ثابت بشدة ففزع ثابت فان المتعضد کان مهیباً جداً فلماانتزیده من ید ثابت قال له یا اباالحسن و کان فی الخلوات یکنیه و فی الملاء یسمیه سهوت و وضعت یدی علی یدک و استندت علیها و لیس هکذا یجب ان یکون ــ فإن العلماء یعلمون ولایعلمون۔ طبقات الاطباء ۱ : ۲۱۶

سمجھ لیا۔ میرے معروضہ سے تو کسی طرح بھی یہ معنی نہیں نکل سکتے۔ اگر فاضل معترض نے «رسائل طوسی» کا اطمینان سے مطالعہ کیا ہوتا تو اُنھیں یہ ضمیمہ ضرور مل جاتا «رسائل طوسی» (جلد ثانی) کا پہلا ہی رسالہ بنو موسیٰ کی «مساحۃ اشکال الکریہ والبسیطہ» ہے۔

۱۳ــــابو نصر بن عراق اور ابو جعفر الخازن:

فاضل معترض نے فرمایا ہے: «کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ فاضل مضمون نگار نے ابو نصر منصور بن علی بن عراق . . . کی ابو جعفر الخازن کے متعلق اپنی اس رائے کا اظہار کس بنا پر نہیں کیا . . . یہ عبارت کیوں حذف کردی . . . یہ سراسر فضلا کےطریق روایت اور دیانت کے خلاف ہے»۔

مجھے افسوس ہے کہ فاضل نکتہ چیں موضوع زیر بحث کو بھی فراموش کرگئے۔ موضوع زیر بحث «ابوجعفر الخازن کا تنقیدی مطالعہ» نہ تھا بلکہ «البیرونی سے پہلے علم المثلثات کا ارتقا» تھا اور اس مختصر جائزے میں صرف عظماء فن اور ان کی عظمت کو بیان کرنا مقصود تھا۔ اگر محض ابو جعفر الخازن کی علمی کاوشوں کا جائزہ لیا گیا ہوتا اور اس میں اس کے «مالہ» کے ساتھ اس کے «ماعلیہ» کا ذکر نہ ہوتا تو اسے ایک ناقص تذکرہ کہہ سکتے تھے یا اسے بددیانتی بتاسکتے تھے۔

پھر میرے مقالہ کا اصل مقصد علم المثلثات کے اندر اس کے مختلف ماہرین کی کاوشوں کا تذکرہ تھا اگر ان کاوشوں کو ان کے دریافت کنندگان کے بجائے کسی دوسرے کی جانب منسوب کردیا جاتا تو بےشک راقم پر بددیانتی کا الزام صحیح ہوتا کیوں کہ اس سے اصل موضوع کے ارتقا کا غلط نقشہ سامنے آتا ہے۔ لیکن اگر کسی معاصر نے دوسرے معاصر پر حریفانہ چوٹیں کی ہیں تو اُن کے ترک ذکر سے اصل موضوع کے ارتقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بددیانتی اس وقت ہوتی ہے جبکہ کسی عبارت کے ضروری حصوں کے حذف سے مطلب کچھ کا کچھ ہوجائے۔ اس کی مثال اٹھارویں اعتراض میں آرہی ہے۔

۱٤—تمہید المستقر فی معانی الممر :

جناب معترض نے فرمایا ہے : « یہاں فاضلؒ مضمون نگار سے لغزش ہوگئی ہے کہ انہوں نے البیرونی کی کتاب کا نام «تمہیدالمستقرفی معانی الممر بتایا ہے حالانکہ صحیح نام «تمہیدالمستقر لتحقیق معنی الممر» ہے .

مجھے اپنی لغزشوں کا جناب معترض کی نشاندھی سے پہلے ھی اعتراف ہے مگر الفاظ کے بیجا اسراف سے پہلے اُنھیں مسئلہ کی اھمیت کو متحقق کرلینا تھا . کیا ان دونوں میں اتنا بڑا فرق ہے کہ ان کے موضوع کے متعلق قاری کو غلط فہمی ہونے کا اندیشہ ہے ؟ یقیناً نہیں، کیونکہ « ممر » ہو یا اور کوئی لفظ اس کے « معنی کی تحقیق » کے لیے اس کے مروجہ « معانی » کا ذکر ضروری ہے . اسی طرح کسی لفظ کے متعدد « معانی » میں سے اُس کے حقیقی مصداق کے تعین کے لیے اس کے « معنی » کو تحقیق بھی ضروری ہے . یہ ایک سیدھی سادی بات ہے جس کے لیے دوسرے کو لغزش کا مرتکب بتانا الفاظ کا بیجا استعمال ہے .

بہر حال جناب قریشی صاحب کا تکیہ اس باب میں زخاؤ پر ہے . اس نے « الآثارالباقیہ » کے مقدمہ میں البیرونی کا وہ خط نقل کیا ہے جس میں اس نے سنہ ٤۲۷ھ میں اپنے کسی دوست کو اپنی کتابوں کی تفصیل لکھکر بھیجی تھی . ان میں سے ایک کتاب کا نام زخاؤ نے « تمہید المستقر لتحقیق معنی الممر » لکھا ہے جو تقریباً ٦۰ ورق پر مشتمل تھی خدا جانے یہ خط کتنے واسطوں سے نقل ہوتا ہوا اس شکل میں آیا ہے جو زخاؤ کو ملا اور چونکہ روایت بالمعنی حدیث تک میں شائع تھی تو خدا ھی جانے کن کن کاتبوں نے اس « خط » میں کیا کیا جائز و ناجائز تصرفات کیے اور پھر زخاؤ بھی تو « معصوم عن الخطأ» نہیں ہے آخر علی بن ربّن (برائے مہملہ) الطبری کو بھی تو اس نے علی بن زین (بزائے ہوز و یائے حطی) پڑھا ہے ، اور بھی اس سے تسامحات ہوے ہیں (جن کی تفصیل آگے آرہی ہے) . سخاؤ کا یہ کارنامہ ھی کیا کم ہے کہ اس کی اعتنا سے « الآثار الباقیہ » اور « کتاب الھند » جیسی اھم کتابیں چھپ کر عام دسترس

میں آگئیں۔ اس سے زیادہ کی اس سے توقع خوش فہمی ہے۔« تمہید المستقر» دنیا سے ناپید نہیں ہے۔ اس کا (غالباً) واحد نسخہ اورینٹل پبلک لائبریری بانکی پور میں موجود ہے۔

بعد میں اس رسالہ کو البیرونی کے دوسرے رسالوں کے ساتھ « مجموعۂ رسائل البیرونی » کے نام سے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے شائع کردیا ہے۔ اپریل ۱۹۵۰ کے « اسلامک کلچر » میں اس مجموعہ پر تبصرہ شائع ہوا ہے۔ اس میں بھی اس رسالہ کا نام « تمہید المستقرفی معانی الممر » ہے۔ پھر اس کا افتتاح جس انداز میں ہوتا ہے اس سے بھی اس کا نام « تمہید المستقر فی معانی الممر » ہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال یہ رسالہ میرے پیش نظر تھا۔

لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ سیاق و سباق میں کہیں میری معروض سے یہ مترشح نہیں ہوتا کہ میں زخاؤ کے نقل کیے ہوئے البیرونی کے خط سے اس کی اس کتاب کا نام دے رہاہوں۔ اس صورت میں میرا یہ تسامح بیشک « لغزش » کہلانے کا مستحق تھا۔ میں دائرۃ المعارف حیدر آباد سے شائع شدہ ایک کتاب سے[1] کوشیار کے ذکر کا حوالہ دے رہا ہوں کیا میرا یہ فرض نہ تھا کہ اس کے سرورق پر جو اس کا عنوان تحریر ہے، اُسے بعینہ نقل کردوں۔ یا مجھے یہ حق تھا کہ اس عنوان میں حسب دلخواہ تصرف کرلوں۔ عالم یہ ہے کہ صحیح نام لکھنے پر تو محققین عظام اُسے کچھ کا کچھ پڑھ ڈالتے ہیں جیسا کہ بنو موسیٰ کی « مساحۃ اشکال الکریۃ والبسیطۃ » کی گت بنی۔ اگر میں ہی اس میں غلط یا صحیح تصرف کر دیتا تو صحت نقل کی ذمہداری سے قطع نظر، اس کی افادیت کا حشر معلوم!

۱۵ــــالبیرونی اور گردش ارضی کا نظریہ :

فاضل معترض فرماتے ہیں : « انھوں نے ترجمہ ایسی خوبی سے پیش کیا ہے کہ سماء کی حرکت کلی کو بیرونی کے نزدیک در حقیقت زمین کی حرکت تسلیم کیا ہے حالانکہ وہ اسے شبہہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے »۔

(۱) مجموعۂ رسائل البیرونی شائع کردہ دائرۃ المعارف حیدرآباد ۱۹۴۸ء: تیسرا رسالہ بعنوان « تمہید المستقر فی معانی الممر »۔

کیا اچھا ہوتا اگر قریشی صاحب اس مقام کی نشاندھی فرما دیتے جہاں مجھ سے ترجمہ میں «لغزش» ہوئی ہے۔ خود انہوں نے «استیعاب الوجوہ الممکنہ» کی جو اصل عربی عبارت پیش کی ہے وہ میری معروض کی موید ہے۔ البیرونی کہتا ہے میں نے اس اصطرلاب کو بیحد پسند کیا: «فاستحسنتہ جداً» سوال یہ ہے اس «استحسان» کی وجہ کیا تھی؟ یقیناً یہ اسکی کاریگری یا ندرت یا حسن اتقان نہیں تھے جنھوں نے البیرونی کو اپنی طرف متوجہ کیا ہو، بلکہ اسکی ساخت کا بنیادی اصول تھا (جو اس زمانہ میں اور اس سے پہلے بھی بعض لوگوں کا عقیدہ رہا تھا) کہ حرکت کلیہ زمین کی گردش سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ آسمان کی:

«فاستحسنتہ جداً لاختراعہ علی اصل قائم بذاتہ مستخرج مما یعتقدہ بعض الناس من ان الحرکۃ المرئیۃ الشرقیۃ ھی للارض دون الفلک».

اب «گردش ارضی کے عقیدے کے اصل قائم کیے استحسان» کا مطلب اگر «تسلیم» نہیں ہوسکتا تو کیا ہوگا؟ اور اگر وہ کسی وجہ سے بھی اس قلبی اذعان اور «تسلیم» کا کھل کر اظہار نہیں کرسکتا تو یقیناً وہ اسے عسیر الانحلال شبہہ «شبہۃ عسرۃ التحلیل» سے تعبیر کرے گا۔

اس معذرت کو کماحقہ گوش گزار کرنے کے لیے اس عہد کی علمی اور فکری تحریکات پر ایک مختصر یادداشت پیش کرنا مستحسن معلوم ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے یہاں علم الہیئت کے جو اصولی مسلمات مروج تھے، وہ بیشتر حالات میں یونانیوں سے ماخوذ تھے۔ یونانی ہیئت دانوں میں زمین کا سکون اور اس کا مرکز عالم میں واقع ہونا، نیز افلاک کلیہ و جزئیہ کا اسکے گرد حرکت کرنا مسلمات فن میں سے تھا۔ فیثاغورث اور اس کے متبعین مثلاً فلولاؤس (Philolaus) ہکیٹاس (Hicetas) ہیراکلیٹس (Heractilus) اور ایکفانٹس (Ecphantus) البتہ اس بات کے قائل تھے کہ زمین (مع دیگر سیارات کے اپنے محور پر گردش کرنے کے ساتھ ساتھ کسی «مرکزی آگ» کے گرد بھی حرکت کرتی ہے۔ لیکن فیثاغورثیوں کا یہ ہیئتی

عقیدہ انکے عرفانی فلسفہ اور سرّی تعلیمات کا ایک جزو تھا اور اپنے اسطوری انداز فکر کی بنا پر کسی طرح بھی عہد حاضر کے کوپرنیکی شمس مرکزی نظریہ کی اصل نہیں کہا جاسکتا۔

بہرحال فیثاغورثیوں کا ہیئتی عقیدہ عام یونانی فکر کو متاثر نہ کرسکا اور غیر فیثاغورثی فلاسفہ اور ہیئت‌دان زمین کو ساکن اور ثوابت و سیارات کو اسکے گرد متحرک مانتے رہے۔ ان مفکرین میں سب سے اہم ارسطو ہے، جسکے نظام فکر نے جلد ہی دوسرے افکار و تصورات کو جنس کاسد بناکر گوشۂ گمنامی میں ڈالدیا اور جو صدیوں تک نہ صرف یونان بلکہ مسلمانوں اور قرون وسطیٰ کے یورپ میں بھی نیم مذہبی تقدس و مقبولیت کا حامل رہا۔

ارسطو کی وفات کے بعد فکری قیادت کا شرف یونان سے مصر میں منتقل ہوگیا، یہاں اسکندریہ کے اہل علم نے بطالمہ کی زیرسرپرستی اور انکے بعد رومن قیاصرہ کے عہد حکومت میں یونانی بالخصوص ارسطا طالیسی روایات و تعلیمات کو جاری رکھا۔ اُبلونیوس نے افلاطون، ایوڈوکس، کالتیس اور ارسطو کے ہم مرکز کرات کے نظریہ کو مسترد کرکے اجرام فلکی کی گردش کو خوارج (Ecentrics) اور تداویر (Epicycles) کی پیچیدہ گردش کے نظریہ میں بدل دیا۔ مگر بنیادی اصول و مسلمات میں ارسطو کی «کتاب السماء والعالم» کی تعلیمات کو نوشتۂ مذہبی جیسی اہمیت حاصل رہی اور زمین کا مرکز عالم میں واقع ہونا اور ثوابت وسیار کا اسکے گرد حرکت کرنا غیر متنازع فیہ بنا رہا۔ البتہ ارسطرفس (Aristarchus) تیسری صدی قبل مسیح میں اور سلوقیہ کا سلیوکس (Selencus) دوسری صدی قبل مسیح کے وسط میں اس راے کے اندر منفرد تھے کہ سورج دیگر ثوابت کی طرح ساکن ہے اور زمین اپنے محور پر گردش کے ساتھ ساتھ سورج کے گرد بھی حرکت کرتی ہے۔ مگر انکا یہ نظریہ ارسطاطالیسی «ارض-مرکزیت» کے مروجہ عقیدہ کے مقابلے میں صدا بہ صحرا سے زیادہ موثر ثابت نہیں ہوا۔ بطلیموس جو یونانی ہیئت‌دانوں کا امام ہے اور جس کی کتاب

« المجسطی » نہ صرف یونانی ہیئت کا شاہکار ہے بلکہ علم الہیئت کی ادبیات عالیہ میں بھی نمایاں مقام رکھتی ہے ، اسی « ارض مرکزی نظریہ » کا قائل تھا . چنانچہ « المجسطی » کے پہلے مقالہ میں زمین کی مرکزیت اور اسکے سکون کو مسلمات فن میں محسوب کرتا ہے. بطلیموس ، ارسطرفس اور اسکے انداز پر سوچنے والے حکماء کے « نظریۂ گردش ارض » سے بھی واقف تھا اور « المجسطی » میں اس کا ذکر بھی کرتا ہے :

« و قد ظن قوم ان الارض متحرکة بالاستدارة حول المحور الحرکة الیومیة من المغرب الی المشرق » .

لیکن خود سکون ارض اور ارض مرکزی نظریہ کا علمبردار تھا .

یہی ارض مرکزی نظریہ یونانی ہیئت کے ساتھ مسلمانوں میں منتقل ہوتا رہا اور چوتھی صدی تک مسلمان ہیئت دانوں کا معمول بہ بنا رہا . مگر چوتھی صدی ہجری میں جب ہیئت کے ساتھ اعتنا بہت بڑھ گیا اور ماہرین فن نے متداول نظریات و نتائج کے علاوہ نئے نئے تجربات و تصورات پر بھی توجہ کی تو کچھ طبیعتیں خود کو ارسطو اور بطلیموس کی کورانہ تقلید پر راضی نہ رکھ سکیں اور مروجہ افکار و تصورات سے بغاوت پر مجبور ہوئیں . ان میں احمد بن عبدالجلیل السجزی پیش پیش تھا . اس نے اپنے « اصطرلاب زورقی » کو اسی « شمس مرکزی نظریہ » کے اصول پر بنایا تھا . چنانچہ البیرونی لکھتا ہے :

« و قدرایت لابی سعید السجزی اصطرلاباً . . . سماه الزورقی فاستحسنته جداً لاختراعه ایاه علی اصل قائم بذاته مستخرج مما یعتقده بعض الناس ان الحرکة الکلیة المرئیة الشرقیة للارض دون الفلک » . (استیعاب الوجوہ الممکنہ بحوالہ قانون مسعودی مقدمہ انگریزی) اسی « استحسان » کی وجہ سے خیال کیا جاتا ہے کہ البیرونی خود اس « شمس مرکزی نظریہ » کی جانب رجحان رکھتا تھا . میں نے تو اپنے مضمون میں اس کی صراحت نہیں کی تھی مگر عام محققین یورپ کا یہی خیال ہے چنانچہ سارٹن نے اپنے « تعارف تاریخ سائنس » میں اس کے بارے میں یہی لکھا ہے .

سارٹن ھی پر اعتماد کرکے بعد کے لوگوں نے اس بات کو البیرونی کی طرف منسوب کیا چنانچہ پرنسپل عبدالرحمن خاں مرحوم نے کتاب کا جو ملخص ترجمہ کیا ھے اس میں فرماتے ھیں[1]:

«اس مسئلے پر بھی اس نے بحث کی ھے کہ آیا زمین خود اپنے محور پر گھومتی ھے یا اس کے گرد آسمان چکر لگاتا ھے لیکن قطعی معلومات کے فقدان کی وجہ سے کسی نتیجہ پر نہ پہنچ سکا[2]».

یہی نہیں بلکہ چوتھی صدی ھجری کے وسط میں (جیسا کہ البیرونی کے الفاظ «مایعتقدہ بعض الناس» سے ظاھر ھے) یہ ایک معرکۃ الآرا مسئلہ تھا. اس لیے البیرونی کا اپنی جوانی کے زمانہ میں اس باغیانہ نظریے کی طرف مائل ھوجانا فطری تھا جس طرح وہ ابوبکر زکریا الرازی کے ملحدانہ افکار کا اس زمانہ میں اور اس کی کتابوں کا جویا تھا اور اس کے نتیجہ میں مانویت میں دلچسپی رکھتا تھا (اگرچہ آخر میں یعنی ۴۲۷ھ کے قریب وہ دونوں سے بیزار ھوگیا)[3]. بہر حال اس نے اپنے استاد ابو نصر بن عراق سے اس اھم مسئلہ کی وضاحت کی درخواست کی اور مؤخرالذکر نے

(۱) قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات ۱ : ۱۸۲

(۲) انھوں نے «البیرونی کی یادگار جلد» میں جو مقالہ لکھا تھا، اس میں تحریر کیا ھے :

"He discussed the question of the earth's rotation on its axis but failed to reach a definit conclusion, possibly for want of adequate scientific data." (*Al-Beruni's Commemoration volume*, p. 172)

اسی طرح سید ابوالکاظم استاذ شعبۂ ریاضیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اسی یادگار جلد میں لکھتے ھیں :

" The great astronomer was the first to observe and solemnly asset that assumption that the earth moves round the Sun could not be disproved the explanation of which was later given by Copernicus, (1473—1543) in his hetio—centric Theory." (*Ibid* p. 170)

(۳) «وانا مع براءتی من اتباعه (اتباع ابی بکرالرازی) فیما یفسد . . . ثم اختصرت ما فی تلک السفر (سفرالاسرار) من الهذیان البحت والهجر المحض لیطا لعها ماؤف بآفتی . . . ولست اعتقد فیه مخادعة بل إنخداعاً» (مکتوب البیرونی مورخہ ۴۲۷ھ در مقدمۃ الآثار الباقیہ ص ×××I×)

اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ بعنوان «رسالة فی کریة السماء» لکھ کر اسے بھیجا۔ ابو نصر بن عراق نے اس رسالہ میں متداول ارسطاطالیسی بطلیموسی نظام ہیئت کی مدافعت کے ساتھ ساتھ اس خیال کی بھی تردید کی تھی کہ اجرام فلکی بیضوی مدارات میں گردش کرتے ہیں:

«فظاهران حركات الشمس و القمر على مدارات كرية و لازم متى كان ذلك ظاهرا فى حركات النيرين ان يكون كذلك فى حركات سائر الكواكب المتحيرة بذلك البرهان . . . ولو ان قائلا قال : فلعل حركات سائرالمتحيرة على قطوع ناقصة . . . فبعكس مايقوله الناس اذ لوكانت حركتها على قطوع ناقصة فيتصور من ذات نفسه غيرما يدرك وليس فى يده حجة ولا برهان ولاسبب الى ادخال الشبهة»

البیرونی کا ایک نامور معاصر ابو سہل عیسی بن یحیی المسیحی تھا۔ اس نے البیرونی کے لیے تقریباً بارہ کتابیں لکھی تھیں ان میں سے ایک کا نام «کتاب فی سکون الارض أوحرکتها» تھا، جو اسی موضوع پر تھی۔

غالباً چوتھی صدی کے آخری عشرے میں جرجانیۂ خوارزم کے علمی حلقوں میں بھی یہ مسئلہ رونق ہنگامۂ محفل بنا ہوا تھا اور وزیر ابوالحسن احمد بن محمد السہلی کے یہاں اس پر گرما گرمی رہا کرتی تھی۔ چنانچہ البیرونی کے حریف شیخ بوعلی سینا نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ ابوالحسن سہلی کے واسطے لکھا تھا جس کا عنوان ہے: «کتاب قیام الارض فی وسط السماء ألفه لابی الحسین احمد بن محمد السهلی» یہ رسالہ مصر کے ایک فاضل نے شیخ کے کچھ اور رسائل نیز خیام کے تین رسالوں کے ساتھ ایک مجموعہ میں «جامع البدائع» کے عنوان سے شائع کردیا ہے۔ اس کی نویں فصل میں اس نے اپنی اس رائے کی توضیح کی ہے۔ اس کے بعد دسویں فصل میں اس مسئلہ میں جو مختلف مفکرین کی رائیں ہیں ان پر تبصرہ کیا ہے۔

غرض «استیعاب الوجوه الممکنه» ۳۹۱ ھ سے قبل کی تصنیف ہے کیونکہ البیرونی «الآثار الباقیه» میں (جسے اُس نے اس سن کے قریب لکھا تھا) اس کا حوالہ دیتا ہے اور یہ اس کی جوانی کا زمانہ ہے جبکہ

ہر حوصلہ مند طالب علم متداول نظریات سے منحرف اور نئے تصورات کی طرف مائل ہوا کرتا ہے۔ اس لیے ۳۹۰ ھ سے قبل اس کے لیے «شمس مرکزی نظریہ» کا استحسان اور اس کی طرف میلان فطری تھا، جس طرح وہ ابوبکر زکریا رازی کی تصانیف میں دلچسپی لیتا تھا اور مانویت کی طرف شوق رکھتا تھا۔ مگر وہ راے عامہ کے دباؤ سے جو «ارض مرکزی نظریہ» کی قائل تھی کھل کر اپنے فطری میلان کا اظہار نہیں کرتا اور صرف «شبہہ عسرة التحلیل صعبة المحق» سے اس کی اہمیت اور اس کے مستحق اعتنا ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

مگر بعد میں اسے اپنے خیال پر نظر ثانی کرنا پڑی۔ اس میں زیادہ مؤثر اس کے اُستاد ابو نصر بن عراق کا «رسالة فی کریة السماء» تھا۔ ممکن ہے اس کے حریف (شیخ بو علی سینا) کا استدلال بھی یہی رہا ہو۔ اس نے اس مسئلہ کے مالہ و ماعلیہ پر محققانہ نظر ڈالی اور ایک مستقل رسالہ لکھا جس کا «کتاب الھند» مین حوالہ دیا ہے اور لکھا ہے: «اس مسئلہ کا حل کرنا بڑا مشکل ہے۔ قدیم اور جدید مشاہیر ہیئت دانوں نے گردش ارضی کے مسئلہ کا بڑا عمیق مطالعہ کیا ہے اور اسے باطل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ بعنوان «مفتاح علم الھیئة» لکھا ہے۔ جس کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ ہم نے قدماء کی کاوشوں پر معتد بہ اضافہ کیا ہے[1]»۔

یہ ۴۲۷ ھ سے قبل کی بات ہے کیونکہ «کتاب الھند» اس سن سے پہلے مکمل ہوچکی تھی۔ مگر آخر میں (یعنی ۴۲۷ ھ کے بعد) وہ اسی قطعی نتیجہ پر پہنچا جو عام مسلمان ہیئت دانوں کا متفق علیہ ہے یعنی زمین کا مرکز عالم مین واقع اور ساکن ہونا۔ چنانچہ «قانون مسعودی» (مقالہ اول۔ باب اول۔ فصل خامس) میں لکھتا ہے[2]:

«فلیعلم الآن ان الارض لوکانت متحرکة کما ذکرنا لکان

(۱) کتاب الھند: ۱۳۹ (۲) قانون ۱: ۵۲ - ۵۳

ما ذکرنا . . . ولیس من ذلک شیق بموجود فلیس للارض فی مکانها حرکة دوریة حول مرکزها » .

یہی نہیں بلکہ اُس نے اپنے سابق «تذبذب» کی دلیل سے بھی رجوع کرلیا کہ یہ مسئلہ ریاضیات سے حل نہیں ہوسکتا کیونکہ اس نے گردش ارضی کے ابطال میں ایک ریاضیاتی دلیل بھی دی ہے[1]:

« و اما النظر التعلیمی فی هذا المعنی فان القول فیه راجع الی ان الارض لوکانت متحرکة بهذه الحرکة لتخلف عنها ماانحاز منها من طائر محلق اوشیق مرمیّ به نحو جو السماء . . . فنری حرکتها نحو المغرب دائماً . . . لکنا نراها متحرکة فی جمیع الجهات فلیست و لا هی بمتحرکة هذه الحرکة التی بهاالليل والنهار » .

البیرونی «قانون مسعودی» میں بھی ابو سعید السجزی کے « شمس مرکزی نظریہ » سے تعرض کرتا ہے . مگر «استیعاب الوجوہ الممکنہ» کی طرح اب اس کا نام نہیں لیتا بلکہ بانداز تمریض اس کی رائے کی طرف اشارہ کرتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ اب وہ اس رائے کو ضعیف و مرجوح سمجھتا ہے . وہ ابو سعید السجزی کی رائے کی مزید تضعیف کے لیے یہ بھی بتاتا ہے کہ السجزی طبیعیات کے عام اصول کے خلاف یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ اجسام ثقیلہ عموداً زمین پر نہیں گرتے[1] .

بہرحال سارتن وغیرہ کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکا تھا . کیونکہ «کتاب الهند» میں وہ اپنے ایک رسالے کا ذکر کرتا ہے (حوالہ پیچھے گزرا) جس میں اس مسئلے میں اس نے اپنی مستقل رائے کا اظہار کیا ہے اور آخر عمر میں تو « قانون مسعودی » میں جو اس کے ہیئتی افکار کی مستند قاموس ہے ، اسی نتیجہ پر پہنچا تھا جو عام مسلمان ہیئت دانوں کا متفق علیہ ہے لیکن اتنا یقینی ہے کہ وہ اپنے عہد جوانی میں « گردش ارضی » کے نظریہ کو بنظر استحسان دیکھتا تھا .

---

(۱) قانون ۱ : ۵۰

اب اس استحسان کو چاهیے «تسلیم» سمجھا جائے یا نه سمجھا جائے (اور نه سمجھنے کی کوئی وجه بھی نہیں هے) یه امر میرے موضوع سے سے خارج تھا. مجھے اصولی طور پر ابو سعید السجزی کے منفردات کو گناتا تھا. اس لیے میں نے «استیعاب الوجوه الممکنة» کے اتنے هی حصه کا ترجمه کیا (جو غالباً غلط نہیں هے) جو ابوسعید السجزی کے عقیدے سے متعلق تھا. البیرونی کے نظریات کا یه محل نه تھا لہذا اس کے «شبهة عسرة التحلیل صعب المحق» کی وضاحت سے تعرض کی کوئی ضرورت نه تھی. ایک بات ضرور هے هرچند البیرونی آخر عمر میں «ارض مرکزی نظریه» هی کا قائل اور علمبردار هوگیا تھا. مگر اس کے عهد جوانی کے «شبهة عسرة التحلیل صعب المحق» نے بعد کے مسلم هیئت دانوں کی تحکمیت (Dogmatism) کی تعدیل کردی. چنانچه هرچند که وه راجه جے سنگھ سوائی (زیج محمد شاهی) کے زمانه تک «ارض مرکزی نظریه» هی کے قائل تھے لیکن حرکت ارضی کا محکمانه انکار بھی نہیں کرتے تھے. چنانچه شیخ بهاء الدین عاملی نے «تشریح الأفلاک» میں لکھا هے: «ولم یقم دلیل علی بطلان تحرکها حرکة وضحیة» اور ان کے شارحین نے اس قول سے اختلاف کی کوئی وجه نہیں پائی، بلکه وه اسی کی توضیح کرتے رهے اگرچه یه عدم انکار انهیں کبھی جدید «کوپرنیکی نظام کائنات» سے قریب نه لاسکا.

١٦ــصغانی اور صاغانی:

فاضل معترض کا فرمانا هے: «ابوحامد الصغانی (نه که الصاغانی)». اگر فاضل معترض نے «تحدیدنهایات الأماکن» کے مخطوطه کے علاوه اور کتابوں کے ساتھ بھی اعتنا کیا هوتا تو اس نکته چینی کی زحمت نه فرمانا پڑتی. ابوحامد کے متعلق تحقیقی طور پر یه معلوم نہیں که وه «چاغان» کا رهنے والا تھا یا چغانیان کا: «چاغان» یا «چاغان کوه» مرو کے نزدیک ایک گاؤں هے جسے عربی میں «صاغان» کہتے هیں[1]. «چغانیان» ماوراءالنہر کی ایک وسیع

(١) یاقوت: البلدان ٥ : ٣٣٢

ولایت تھی جسے عربی میں « صغانیان » کہتے تھے ۔ نسبت اس (صغانیان) سے « صغانی » اور « صاغانی » دونوں آتی ہیں۔ چنانچہ یاقوت لکھتا ہے[1]:

« صغانیان . . . یبدلون الصاد فیقولون چغانیان : ولایة عظیمة بما وراء النہر متصلہ بترمذ . . وقد نسبوا الیہا علی لفظین صغانی و صاغانی . منہم ابوبکر محمد بن اسحاق بن جعفر الصغانی . . . و عرف بالصاغانی ابوالعباس الفضل بن العباس بن یحی الصاغانی ، لہ تصانیف فی کل فن و تصنیفہ فی الحدیث احسن منہا »

اسی طرح سمعانی جن کی «کتاب الأنساب» ان نسبتوں کے باب میں معتمد علیہ مأخذ ہے ، لکھتے ہیں:

« الصاغانی . . . ہذہ النسبة الی صاغان . . . قریة بمرو . . . و قد ینسب ابوبکر محمد بن اسحاق الصغانی فیقال لہ الصاغانی ایضاً و ہو منسوب الی صغانیان . . . قال المعدنی ابوالعباس احمد بن عمران ہو عم ابی علی الصاغانی الحنفی من اصل الصغانیان »

آگے چل کر « الصغانی » کے عنوان میں لکھتے ہیں:

«الصغانی ہذہ النسبة الی بلاد مجتمعة وراء نہر جیحون یقال چغانیان و تعرب فیقال لہ الصغانیان . . . والنسبة الیہا الصغانی والصاغانی ایضاً و المشہور بہذہ النسبة ابوبکر محمد بن اسحاق بن جعفر الصغانی . . . و ابوسعد محمد بن میسر الصغانی الضریر و یقال لہ الصاغانی ایضاً . . . و ابو الفضل عباس بن جعفر الصاغانی شیخ حدث بسمرقند » .

غرض صغانیان کے باشندے دونوں نسبتوں سے منسوب ہوتے تھے . بلکہ ایک ہی شخص دونوں نسبتوں سے پکارا جاتا تھا . اس لیے ابو حامد خواہ چاغان (صاغان) کا باشندہ ہو یا چغانیان (صغانیان) کا اس کی وطنی نسبت دونوں طرح لکھی جاسکتی ہے اور کسی کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ غلط ہے اور اس کے بجائے یہ صحیح ہے .

---

(۲) یاقوت : معجم البلدان ۵ : ۳۶۱-۳۶۲

یہ بھی واضح رہے کہ ابو حامد کے بہت سے ہمعصر شعراء و ادباء «صاغانی» نسبت ہی رکھتے تھے اور اسی املاء سے ثعالبی جیسے ادیب نے «یتیمة الدهر» میں ان کی نسبت لکھی ہے، مثلاً ابو علی الصاغانی[1]، ابو العباس الصاغانی[2] وغیرهما۔ پھر بھی یہ املاء میں نے محض جدت طرازی کی بنا پر اختیار نہیں کیا۔ صحت نقل و روایت کا التزام اس کا مقتضی تھا۔ میں نے ابو حامد کا تذکرہ ابن القفطی کی کتاب[3] سے نقل کیا تھا اور اس نے صاحب ترجمہ کا نام «ابو حامد الصاغانی» ہی دیا ہے۔

لیکن جتنا تذکرہ البیرونی سے منقول ہے، اس میں اسی صحت نقل کے التزام کے پیش نظر «ابو حامد الصغانی» (بغیر الف) تحریر کیا ہے، کیونکہ البیرونی نے اس کی نسبت «صغانی» ہی دی ہے۔

۱۷—مدة کی سہل القرآة تصحیف:

فاضل معترض لکھتے: «میں فاضل مضمون نگار کی ان دو «لاتوں» کا مفہوم سمجھنے سے قاصر رہا ہوں الاماشاءاللہ ان کا اس سے مطلب شمس کی دوران ربیع کی دوڑ جست یا زقند سے ہو» یہ لفظ «لات» نہیں ہے بلکہ «مدت» ہے جو مجلۂ علوم اسلامیہ جون ۱۹۶۱ (ص ۵۱ سطر ۱، ۲۲) میں کمپوزیٹر کی غلطی سے «ربع شرقی کی لات» چھپ گیا ہے[4]۔

۱۸—ابو نصر بن عراق کی کتاب السموٰت پر ابوالوفا کا تبصرہ:

فاضل معترض کا فرمانا ہے: «فرماتے ہیں جب یہ کتاب (کتاب السموت) ابوالوفا کے پاس پہنچی تو وہ اس دریافت سے مطمئن نہ ہوا اور اسے زیادہ قابل استحسان نہ گردانا۔ اس کے بالمقابل بیرونی کی یہ عبارت پڑھیے: ورد جوابه ماظننا باستحسانه الكتاب واستعظامه إياه».

(اور اس کا جو جواب آیا اور جو ہم سمجھ سکے یہ تھا کہ اس نے اس کتاب کی بڑی تعریف کی اور اسے ایک بہت بڑا کارنامہ قرار دیا

---

(۱) یتیمة الدهر ٤ : ۱۳—۳۹ (۲) یتیمة الدهر ٤ : ۳۰

(۳) أخبارالحكماء ۵۶ ، ۵۷ ، ۲۳۱

(٤) قانون مسعودی ۱ : ۳٦٤ ، ۲ : ٦٥٩ ، ٦٦٠

(الف) میں نے خود ابو نصر بن عراق کے اپنے خیال کا ترجمہ کیا تھا۔ ابو نصر بن عراق کے اصل الفاظ اس کے «رسالة فی معرفة القسی الفلکیه بعضها من بعض بطریق غیر معرفتها بالشکل القطاع» ص ۲ میں حسب ذیل ہیں:

«ورد کتاب شیخنا أبی‌الوفا محمد بن محمد البوزجانی علی الفقیه أبی علی الحبوبی یذکر فیه انه تامل اکثر کتابی فی السموات فوجدنی فیه سالکا مسلک المتقدمین یشیرالی عملی فی براهینه بالشکل القطاع ویصیف ان طرقه التی سلکها فی المجسطی الذی عمله اخف واسهل واو جز و احسن».

جب ایک شخص دوسرے کی کاوش کو متقدمین کی کاوش کا اعادہ (بالفاظ دیگر جدت سے خالی) بتاتا ہے اور اس کے مقابلے میں اپنی کاوش کو آسان، مختصر اور زیادہ بہتر کہتا ہے تو اس کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ اول الذکر کی «دریافت سے مطمئن نہیں ہے اور اسے زیادہ قابل استحسان نہیں گردانتا».

(ب) فاضل معترض نے «مقالید علم الهیئة» کی پوری عبارت نقل نہیں کی ورنہ البیرونی نے بھی وہی کہا ہے جو میں نے ابو نصر بن عراق کی عبارت سے سمجھا ہے۔ ابو نصر کی «معرفة القسی الفلکیه» کی عبارت اوپر مذکور ہوئی۔ «مقالید علم الهیئة» کی عبارت حسب ذیل ہے:

«ورد جوابه ما ظننا (ناطقاً) باستحسان الکتاب و استعظامه ایاه لولا ان صاحبه سلک فیه طریق القدماء فی استعمالهم الشکل القطاع والنسبة المؤلفة فان له طرقاً خفیة فی معرفة السمت اوجز من ذلک و احسن».

ابو نصر نے لکھا تھا کہ ابو الوفا نے مجھے قدماء کے طریقہ پر گامزن پایا (سالکا مسلک المتقدمین) کیونکہ ان کی طرح مجھے بھی شکل قطاع کو استعمال کرتے پایا اور البیرونی بھی یہی کہتا ہے کہ ابوالوفا نے ابو نصر پر نکتہ چینی کی تھی کہ اس نے شکل قطاع اور نسبت مؤلفہ کے استعمال میں قدماء کی روش کی جادہ پیمائی کی ہے (سلک طریق القدماء)

ابو نصر نے لکھا تھا کہ ابوالوفا اپنے طریقہ کو (جسے اس نے اپنے مجسطی کے ایڈیشن میں استعمال کیا ہے) زیادہ آسان، مختصر اور بہتر سمجھتا ہے۔ البیرونی نے بھی لکھا ہے کہ ابوالوفا «معرفت سموت» میں اپنے طریقہ کو زیادہ مختصر اور بہتر سمجھتا ہے۔

(ج) البتہ انہوں نے «ما ظننا باستحسانه الکتاب و استعظامه ایاه». کے بعد «لولا ان صاحبه سلک فیه طریق القدماء... فان له طرقاً ... اوجز من ذلک و احسن». کو حذف کرکے علمی ذمہ داری اور دیانتدارانہ تنقید کا کوئی اچھا معیار قائم نہیں کیا۔ کیونکہ اس تنقیح طلب مسئلہ کی نوعیت بنیادی طور پر بدل جائیگی اور یہ کتمان حق قارئین کی گمراہی کا باعث بن جائے گا۔

۱۹—فخرالدولہ کا سال وفات:

فاضل معترض فرماتے ہیں: «اس کے بعد ہمارے فاضل نے تاریخی پس منظر پیش کیا ہے... اس بیان میں بہت سی خامیاں نظر آتی ہیں، اول تو یہ کہ فخرالدولہ کی وفات ۳۸۸ھ میں ہوئی نہ کہ ۳۸۷ھ میں اور اس کے فوراً بعد قابوس بن وشمگیر طبرستان پر قابض ہوگیا... دوسرے یہ کہ اگر ۳۸۷ھ میں فخرالدولہ وفات پاچکا تھا تو ۳۸۸ میں اس کا رے میں موجود ہونا کیسے ثابت ہوا... تیسرے یہ کہ بیرونی ۳۸٤ھ یا ۳۸۵ھ کے ہنگامے کے بعد جرجانیہ سے رخصت ہوچکا تھا»۔

اس تنقید و تبصرے میں فاضل معترض کا اعتماد زخاؤ کے مقدمہ پر رہا ہے جو اس نے «الآثار الباقیه» کے انگریزی ترجمہ پر لکھا ہے۔ زخاؤ کی شخصیت واجب الاحترام ہے اور اسلامیات کی تاریخ میں اس کا بڑا مقام، بالخصوص «البیرونیات» کا کوئی طالب علم اس کی تحقیقات سے بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ مگر «الآثار الباقیه» کا یہ ترجمہ ۱۸۷۹ء میں شائع ہوا تھا جسے چوراسی سال ہورہے ہیں اور اس عرصہ میں اسلامیات کے اہم مصادر جو اس زمانہ میں مخطوطات کی شکل میں بھی کمیاب تھے، اب طبع ہوکر عامۂ اہل علم کی دسترس تک آگئے ہیں۔ ان مآخذ و مصادر

کی فراوانی اور سہولت حصول کے پیش نظر پچھلی صدی کی تحقیقات معتدبہ اضافہ ہوا ہے اور ان اضافوں کی روشنی میں زخاؤ اور دیگر مستشر کی رایوں پر نظر ثانی ضروری ہوگئی ہے مثلاً ڈاکٹر زخاؤ نے «کتاب الھ کے انگریزی ترجمہ کے آخر میں جو تعلیقات دی ہیں، اُن میں «زرقان» ک بارے میں تحریر کیا ہے کہ یہ قطعی غیر معروف شخصیت ہے لیکن ا جب کہ امام عبدالقاہر بغدادی کی «الفرق بین الفرق» امام ابوالحسن الاشعر کی «مقالات الإسلامیین» مرتضی زبدی کا «طبقات المعتزلہ» کی «التنبیہ والاشراف چھپ گئے ہیں، زرقان اور اُس کی «کتاب المقالات» کے متعلق مز معلومات حاصل ہوگئی ہیں، جن کی روشنی میں اس کی راے پر نظر ثا کرنا ناگزیر ہوگیا ہے. زخاؤ کا خیال تھا کہ زرقان نے فرقہ سمن (بدھ مذہب) پر کوئی کتاب لکھی تھی جسے ایرانشہری نے اپنی کتاب مہ شامل کرلیا تھا. لیکن اب ثابت ہوگیا ہے کہ اس کی «کتاب المقالات صرف بدھ مذہب ہی پر نہیں تھی، بلکہ مختلف اسلامی اور غیر اسلام فرقوں کے معتقدات پر مشتمل تھی جس کے اُس حصہ کو جو فرقۂ سمنی سے متعلق تھا، ایرانشہری نے اپنی کتاب میں نقل کرلیا تھا. خود ابوالعباس ایرانشہری کے متعلق زخاو نے «الآثار الباقیہ» اور «کتاب الھند» سے جو معلومات حاصل کی تھیں، البیرونی کی دوسری کتابوں مثلاً «قانون مسعودی افراد المقال» وغیرہ، نیز ناصر خسرو کی «زادالمسافرین» کی اشاعت کے بعد ان پر بہت زیادہ اضافہ ہوا ہے اور اب اس کی حیثیت محض ایک «مقالات نویس» کی نہیں رہی، بلکہ ایک حکیم بانی مذہب کی ہے.

اسی طرح اس نے «فردوس الحکمۃ» کے مصنف کا نام «علی بن زین بزاے ہوز و یاے حطی) پڑھا تھا[1].

میں نے فخر الدولہ کا سال وفات ۳۸۷ھ لکھا تھا مگر قریشی صاحب مصر ہیں کہ نہیں اس کی وفات ۳۸۸ھ میں ہوئی. فاضل نے اس اصرار کے جواز میں زخاؤ کی «تمہید آثار» ص۲۲ کے علاوہ عربی فارسی مأخذ

(۱) *Ibid* vol. II p. 253

مصادر کا کوئی حوالہ نہیں دیا ۔ اس کے برعکس میں نے فخر الدولہ کی تاریخ وفات مستند تواریخ کے مطالعہ کے بعد لکھی تھی ۔ دیکھیے « کامل » لابن الأثیر جس میں فخر الدولہ کا سال وفات ۳۸۷ھ درج ہے[۱]۔ پھر وہ اس سال کے اہم واقعات میں « ذکر وفاۃ فخرالدولہ بن بویہ و ملک ابنہ مجدالدولہ » کے زیر عنوان لکھتا ہے : « فی ھذہ السنۃ توفی فخر الدولہ ابوالحسن علی بن رکن الدولہ ابی علی الحسن بن بویہ بقلعۃ طبرق فی شعبان ». اسی طرح ابو الفداء ۳۸۷ ھ کے واقعات میں « ذکر وفاۃ فخرالدولہ » کو تحریر کرتا ہے : « وفی ھذہ السنۃ توفی فخرالدولہ ابوالحسن علی بن رکن الدولہ ابی علی الحسن بن بویہ بقلعۃ طبرک فی شعبان و اقعدوا فی الملک بعدہ ولدہ مجدالدولہ ابا طالب رستم ». اسی طرح رشید الدین فضل اللہ « جامع التواریخ » میں لکھتا ہے : « و برعقب حادثۂ او (سبکتگین) خبر وفات فخر الدولہ علی بن بویہ برسید و ہر دو در شعبان سنۃ سبع و ثمانین و ثلثمائۃ سپری شدند »[۲] . حمد اللہ مستوفی لکھتا ہے[۳] : « فخرالدولہ در سنہ سبع و ثمانین و ثلثمائۃ در گزشت پسرش مجدالدولہ رستم یازدہ سالہ بود و منکوحہ اش سیدہ بر ملک مستولی شد» .

یہ بعد کے مؤرخین کی تصریحات تھیں، عصری مؤرخین نے بھی اسی کی تصریح کی ہے کہ فخر الدولہ نے ۳۸۷ ھ میں وفات پائی. چنانچہ گردیزی « زین الأخبار » میں جو فخرالدولہ کی وفات کے پچاس پچپن سال بعد ہی لکھی گئی تھی کہتا ہے[۴] : « و امیر رضی ابوالقاسم نوح بیمار شد و درگذشت روز آدینہ سیزدہم رجب سنہ سبع و ثمانین و ثلثمائۃ و اندر شعبان این سال ابوالحسن علی بن حسن بویہ نیز بمرد و امیر سبکتگین ببلخ

---

(۱) ابن الأثیر : کامل ۹ : ۴۴ - ۴۵

(۲) جامع التواریخ (تاریخ غزنویان و سامانیان و آل بویہ) مرتبہ محمد دبیر سیاقی مطبوعہ چاپخانہ کیہان تہران ۱۹۵۹ء میلادی ص ۶۲

(۳) تاریخ گزیدہ : ۴۲۶

(۴) گردیزی : زین الأخبار : ۵۸

نالان شد ، قصد غزنین کرد ، اندر راه بمرد و این واقعه در شعبان سنه سبع و ثمانین و ثلثمائة بود » .

لیکن اس واقعه کا هم عصر مؤرخ عتبی هے جس نے چشم دید شاهدوں کی روایت کی بنیاد پر « تاریخ یمینی » میں لکھا هے[1] : « ردف الحادثة به (السبکتگین) لفخرالدوله علی بن بویه و کانت وفاتهما فی شعبان سنه سبع و ثمانین و ثلمثائة » .

مؤرخین سابقین کی ان تصریحات کے بعد ، جن کی تعداد میں بکرات و مرات اضافه کیا جاسکتا هے[2] فاضل معترض کی اس نکته چینی پر که « فخرالدوله کی وفات ۳۸۸ ھ میں هوئی نه که ۳۸۷ ھ میں » کسی مزید تبصرے کی ضرورت نہیں رهتی .

فاضل معترض کا یه کہنا بھی غلط هے که فخر الدوله کی وفات کے فوراً بعد قابوس بن وشمگیر طبرستان پر قابض هوگیا . فخر الدوله ضرور مرگیا تھا مگر « اس کا دربار » نہیں مرا تھا اور عہد فخری کی عظمت و شوکت باقی تھی . اس لیے قابوس اور اس کے هوا خواهوں کی یورشوں کے سدباب کے لیے مدبرین دربار نے جرجان کی محافظت کے واسطے آزموده کار سپه سالاروں کو بھیجا اور اس طرح فریقین میں معرکه آرائی کا سلسله شروع هوا جو عرصه تک چلتا رها . فخرالدوله کی وفات ۳۸۷ ھ میں هوئی اور قابوس پورے ایک سال کے بعد جرجان میں داخل هوسکا . عتبی لکھتا هے[3] . « فسار الی جرجان . . . و دخلها فی شعبان سنة ثمان و ثمانین و ثلثمائة» اسی طرح رشید الدین فضل الله رقم طراز هے[4] « این بشارت بقابوس رسید . . . و روے بجرجان نهاد و در شعبان سنه ثمان و ثمانین و ثلثمائة در مسند ملک و مستقرعز متمکن نشست » .

---

(۱) عتبی : تاریخ یمینی : ۱۰۸ ، ۱۰۹

(۲) مزید شواهد کے لیے دیکھیے میرخوند : روضة الصفا ٤ : ٥٧ اور اسی مصنف کی حبیب السیر ٤ : ٥٢

(۳) تاریخ یمینی : ۱۷٤

(٤) رشید الدین فضل الله : جامع التواریخ ۱۰۱

عتبی[1] اور رشید الدین فضل اللہ[2] نے اس سال بھر کی معرکہ آرائیوں کی تفصیل دی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قابوس جرجان پر ۳۸۸ ھ میں قابض ضرور ہوگیا تھا، لیکن اُسے اطمینان و سکون نصیب نہیں تھا۔ ظاہر ہے اس اضطراب و بے اطمینانی کی حالت میں اسے علمی سرپرستی کا موقعہ کیا ملا ہوگا۔ اس لیے البیرونی اس کے دربار میں ۳۸۹ ھ سے قبل نہیں پہنچا ہوگا۔

البیرونی کا رے جانا مسلم ہے۔ وہ خود «الآثار الباقیة» نیز «مقالید علم الهیئة» میں اس سفر کا ذکر کرتا ہے مگر اس کی تاریخ کی تصریح نہیں کرتا۔ بروکلمان کا خیال ہے کہ وہ ۳۸۲ ھ میں رے گیا تھا۔ معلوم نہیں اس کا ماخذ کیا ہے، ممکن ہے یہ قیاس آرائی ہو کہ چونکہ البیرونی اور الخجندی کی ملاقات ایک مسلم الثبوت واقعہ ہے جس کا وہ «قانون مسعودی»[3] نیز «مقالید علم الهیئة» میں حوالہ دیتا ہے اور الخجندی کی وفات ۳۸۲ ھ میں ہوئی تھی۔ اس لیے البیرونی ۳۸۲ ھ سے قبل رے گیا ہوگا۔

اس لیے یہ بھی ممکن ہے کہ البیرونی نے رے کا دو مرتبہ سفر کیا ہو۔ پہلی مرتبہ نوجوانی میں ۳۸۰ ھ کے قریب اور دوسری مرتبہ پختہ عمری میں ۳۸۸ھ کے قریب۔ میں اس معروضہ پر زور تو نہیں دیتا، مگر اہل علم کے سامنے پیش کرتا ہوں۔ اس سلسلے میں یہ بات خاص طور سے قابل غور ہے کہ «قانون» اور «مقالید» میں البیرونی نے جو لہجہ اس سلسلے میں اختیار کیا ہے۔ وہ اس لہجے سے قطعاً مختلف ہے جو اس نے «الآثار الباقیة» میں اختیار کیا ہے۔ البیرونی مستقلاً ۳۸٦ ھ تک خوارزم (کاث) میں آل عراق کی سرپرستی میں مقیم رہا، چنانچہ وہ اپنے محسنوں کی فہرست میں پہلے اسی خاندان بالخصوص ابو نصر منصور بن علی بن عراق کا ذکر کرتا ہے[4]:

(۱) تاریخ یمینی ۱۷۰ ـ ۱۸۸ (۲) جامع التواریخ : ۹۸ ـ ۱۰٦
(۳) قانون مسعودی ۱ : ۳٦٤ (٤) معجم الأدباء ٦ : ۳۱۲

مضى أكثر الأيام فى ظل نعمة على رتب فيها علوت كراسيا
فآل عراق قد غذونى بدرّهم و منصور منهم قد تولّى فراسيا

۳۸۵ھ کے بعد خوارزم کے دونوں فرمانرواؤں (ابو عبداللہ خوارزمشاہ اور مأمون بن محمد والی جرجانیہ) میں چپقلش کا سلسلہ شروع ہوا جس کے نتیجے میں سنہ ۳۸٦ھ کے آخر میں کاٹ کے آخری بادشاہ ابوعبداللہ خوارزمشاہ کو تاج شاہی سے ہاتھ دھونا پڑا اور گرفتار ہوکر جرجانیہ لےجایا گیا . اسکے بعد شہر میں ہرج مرج شروع ہوا . غالباً ابونصر بن عراق بھی خاندان شاہی کے دیگر افراد کے ساتھ جرجانیہ لےجایا گیا ، جہاں وہ بعد میں رہا ہوا اور دروازہ شہر کے قریب ایک بڑی جاگیر میں رہنے لگا . البیرونی کچھ دن کاٹ ہی میں خانہ نشیں رہا (تحصن) پھر امان لیکر ترک وطن پر مجبور ہوا (ما أحوج إلى . . . التحصن ثم الاستيمان والاغتراب) تین سال اس کے بڑے اضطراب میں گزرے . پہلے وہ باوندی اسپہبد جیل جیلاں مرزبان بن رستم کے کنف حمایت میں پہنچا اور اسکے یہاں «مقالید علم الهيئة» تصنیف کرکے اسکے نام پر معنون کی . لیکن اس کے مصائب کا زمانہ ابھی ختم نہیں ہوا کیونکہ سنہ ۳۸۷ھ کے آخر یا سنہ ۳۸۸ھ کے آغاز میں اس کے مربیوں کو اپنے حریف شہر یار بن شروین کے ہاتھوں جو قابوس بن وشمگیر کا طرفدار تھا ملک چھوڑنا پڑا . البیرونی بھی وہاں سے نکلا اور چونکہ اسکے مربی دربار رے کے باجگذار تھے ، اس سے وہ فطرتاً رے ہی میں متوطن ہونے کے ارادے سے چلا . مگر وہاں اس کی وہ قدر نہ ہوئی جسکی اُسے توقع تھی «الآثار الباقیہ» میں وہ اسی بیقدری کا شکوہ سنج ہے[1] .

اس کے برخلاف «قانون» اور «مقالید» میں سفر رے کا جو تذکرہ کرتا ہے اس میں اس مایوسی کا شائبہ نہیں ہے جو کسی باکمال کو زمانہ کی قدر ناشناسی سے لاحق ہوتی ہے بلکہ ایک قسم کا احساس برتری پایا جاتا ہے جو خوردوں کو بزرگوں کی عزت افزائی سے حاصل ہوتی ہے . مثلاً «قانون»

(۱) البیرونی : الآثار الباقیہ : ۳۳۸

میں وہ بڑے فخریہ انداز میں کہتا ہے کہ الخجندی نے اس سے اپنی غلطی کا اعتراف کیا[1]:

« کمعل ابی محمود الخجندی بالری فانه أوجبها دقیقتین و احدی و عشرین ثانیة وقد اعترف لی صاحبه شفاها بفساد الآلة فی احد المنقلبین .

اسی طرح «مقالید» میں اس کے لہجے کے اندر ایک خود اعتمادی ہے[2] : « ثم حالت بلد الری بعد ذلک ولقیت أبا محمود حامد بن خضر الخجندی و أخرج الیّ کتاباً عمله . . .» یہیں کوشیار بن لبان جیلی سے جو عمر میں البیرونی سے کہیں بڑا تھا ملاقات ہوئی اور باوجود اس تفاوت عمر کے اس نے اسکے سامنے بعض حقائق کا اعتراف کیا[3] : «فأما کوشیار فقد اعترف عند حضور ابی محمود لدیه ان لیس له منه الا التهذیب و الایجاز و التنقیح» .

یہ واقعات میرے پیش کردہ مفروضے کی تائید کرتے ہیں « الآثارالباقیه » میں مذکور سفر رے ان دونوں سفروں سے مختلف معلوم ہوتا ہے اور « فانی کنت فی ذلک الوقت ممتحناً من جمیع الجهات مختل الحال » سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک جانب اپنے وطن مالوف (کاث) سے بے گھر ہونے کا شکوہ سنج ہے اور دوسری جانب نئی پناہ گاہ (فریم) سے نکلنے کا شاکی ہے .

رے سے وہ جرجان چلا . راستے میں کسی رئیس کے نام پر « الإستیعاب لوجوه الممکنة لصنعة الاصطرلاب » تصنیف کی جس میں وہ بار بار اپنی بیسروسامانی کا شکوہ کرتا ہے[4] .

بہر حال فاضل معترض کا یہ کہنا کہ جرجان پہنچنے سے پہلے اور رے سے رخصت ہونے کے بعد وہ غالباً مازندگان کے اسپہبد مرزبان

---

(۱) قانون ۱ : ۲٦٤

(۲) «البیرونی اور اصفہبذ جلیجلان مرزبان بن رستم» از ابو محفوظ الکریم معصومی برہان (مئی ۱۹۵۵) . (۳) ایضاً : ۳۰٤ (٤) ایضاً : ۳۰۵

بن رستم بن شروین کے دربار میں گیا جہاں اس نے اپنی کتاب «مقالیہ علم الهیئة» اس کے نام پر معنون کی محل نظر ہے . اگر یہ دعوی الخجند سے البیرونی کی ملاقات کی بنیاد پر کیا گیا ہے تو ناقابل تسلیم ہے الخجندی سنہ ۳۸۲ھ میں وفات پاچکا تھا اس لیے یہ ملاقات اس سے پہلے ہی ہوئی ہوگی حالانکہ حسب تصریح و استشہاد فاضل معترض سنہ ۳۸٤ ۳۸۵ھ مین البیرونی خوارزم میں موجود پایا جاتا ہے .

فاضل معترض لکھتے ہین : «دوسرے یہ کہ اگر ۳۸۷ھ میں فخرالدولہ وفات پاچکا تھا تو ۳۸۸ھ میں اس کا رے میں موجود ہونا کیسے ثابت ہوا» میں نے اپنے مضمون میں کہیں یہ نہیں لکھا کہ فخرالدولہ ۳۸۸ھ میں رے میں موجود تھا . لیکن اگر میرے اس فقرے سے کہ اس کا دربار بھی ریاضی و ہیئت اور نجوم کے افاضل کا مجموعہ تھا سنہ ۳۸۸ھ کے قریب البیرونی بھی وہاں گیا تھا» . اُنھیں یہ شبہہ ہوا تو یہ بےبنیاد ہے اور عجلت فرمائی کا نتیجہ ہے «وہاں» کا مرجع رے ہے جہاں فخرالدولہ کا دربار تھا . ارر یہ اوپر واضح ہوچکا ہے کہ فخرالدولہ کی وفات کے بعد بھی اس کا دربار اپنی پوری عظمت و شوکت کے ساتھ باقی رہا . البیرونی اسی دربار میں پہنچا تھا .

فاضل معترض کا یہ فرمانا بھی محل نظر ہے کہ «البیرونی ۳۸۱ھ یا ۳۸۵ھ کے ہنگامے کے بعد جرجانیہ سے رخصت ہوچکا تھا» .

اولاً چونکہ ان کے ذہن میں خوارزم کی سیاسی صورت حال کا کوئی واضح نقشہ نہیں تھا، اس لیے انھوں نے البیرونی کا وطن جرجانیہ فرض کر لیا تھا حالانکہ وہ کاث کا باشندہ تھا . اس لیے جرجانیہ سے رخصت ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا . ہاں وہ سنہ ۳۶۳ھ کے شروع میں جرجانیہ پہنچا جو مامونی فرماں رواؤں کا پایۂ تخت تھا .

ثانیاً یہ ہنگامہ ۳۸٤ھ یا ۳۸۵ھ میں نہیں ہوا تھا. اس کا آغاز غرۂ شہر رمضان سنة ست و ثمانین و ثلاثمائة (۳۸٦ھ)[1] سے ہوا جبکہ ابو عبداللہ

(۱) العتبی : تاریخ یمینی : ۹۳—۹۵

خوارزمشاہ نے بیخبری میں ابوعلی بمجبور پر شبخون مارا اور اسے گرفتار کرکے کاث (مدینۂ خوارزم) لے گیا . جب مامون بن محمد والی جرجانیہ کو اس کا پتا چلا تو اس نے انتقام کی تیاری شروع کی (بات یرعی النجوم ارقاالی ان اسبب له التدبیر علیه) ظاہر ہے اس تیاری میں وقت لگا ہوگا . اس لیے مامون بن محمد کا خوارزم (کاث) پر حملہ اور اسکے نتیجے میں ہرج مرج سنہ ۳۸۲ھ سے قبل نہیں ہوا ہوگا . اس ہرج مرج میں البیرونی خانہ نشیں ہوگیا . «تحدید» کی ایک روایت کے مطابق جسے فاضل معترض نے نقل کیا ہے البیرونی کی رضامندی کا منصوبہ معرض تعویق میں پڑ گیا (ما أحوج إلی تعطیل ذلک) مگر یہ تعویق عارضی تھی . کیونکہ حسب روایت فاضل معترض ابو الوفاء اور البیرونی سے فلکیاتی مشاہدات کے سلسلے میں خط کتابت ہورہی تھی جس کے نتیجے میں اُس نے مدینۂ خوارزم (کاث) میں سنہ ۳۸۷ھ میں چاندگہن کا مشاہدہ کیا : (و أنا بمدینة خوارزم علی کسوف قمری، رصدناه معا فی سنة سبع و ثمانین و ثلاثمائة للهجرة) .

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۳۸۷ھ میں اپنے وطن مالوف (کاث خوارزم) میں موجود تھا . اسکے بعد وہ مامونی نائب کاث سے امان طلب کرکے شہر خواررم سے نکل پڑا ارر فریم (پریم کوہ) پہنچا جہاں اس نے مرزبان بن رستم کے نام پر «مقالید علم الهیئة» لکھکر معنون کی . لیکن سنہ ۳۸۸ھ میں قابوس کے طرفدار شہریار بن دارا نے اس شہرکو فتح کرلیا تو البیرونی یہاں سے بھی نکلنے پر مجبور ہوا اور رے پہنچا . مگر وہاں اسکی حسب دلخواہ قدردانی ہوئی . اس لیے بددل ہوکر جرجان قابوس بن و شمگیر کے دربار میں وارد ہوا جہاں توقع سے زیادہ اس کا احترام ہوا[1] .

فاضل معترض فرماتے ہیں کہ «جرجان پہنچنے سے پہلے اور رے سے رخصت ہونے کے بعد وہ غالباً مازندران رستم بن شروین کے دربار

(۱) یاقوت الحموی : معجم الأدباء : ٦ : ۳۰۹

میں گیا میرا خیال ہے کہ پہلے وہ مرزبان بن رستم کے یہاں گیا تھا وہاں سے رے آیا اور رے سے وہ جرجان گیا۔

چہار مقالہ کی حکایت پنجم و مقالۂ چہارم کا تنقیدی مطالعہ :

« شیخ بوعلی سینا » اور « آل عراق » کے ذکر پر تبصرے کے ضمن میں پانچ تنقیح طلب نکات قائم کیے گیے ہیں۔ مگر اس سلسلے میں بنیادی مسئلہ « چہار مقالہ » کی حکایت پنجم مقالۂ سوم کی تحقیق کا ہے۔ فاضل معترض نے اس باب میں کوئی محقق بات نہیں کہی صرف زخاؤ کی راے کو دہرا دیا ہے جو خود اس سلسلے میں کوئی واضح تنقید پیش نہیں کرتا۔

قدیم مؤرخین نے اس روایت کو (باندک تغیر) اپنی تصانیف میں اس انداز سے نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اس کی صحت میں کوئی شک نہیں تھا۔ خواند میر نے اس حکایت کے صحیح ہونے کی غیر مبہم الفاظ میں صراحت کی ہے[1]:

« بصحت پیوستہ کہ دران آوان کہ کوکب دولت سلطان محمود غزنوی بدرجہ استقلال رسید بعضے از اہل شروفساد بعرض رسانیدند کہ شیخ ابوعلی بد مذہب است۔ سلطان محمود از غایت عصبیت قصد شیخ فرمودہ ابوالفضل حسن بن میکال را نزد خوارزمشاہ ارسال داشت و پیغام دادکہ چنان معلوم شد کہ دران دیار جمعی از افاضل عدیم المثل توطن دارند باید کہ ایشان را بپایہ سریر اعلیٰ فرستی . . . ابو ریحان و ابو الخیر ملازمت سلطان اختیار کردند و ابوعلی و ابو سہل بتعجیل از خوارزم بیرون آمدہ راہ فرار پیش گرفتند و دربیابانی کہ میان خوارزم و ابیورد است سرگردانی بسیار کشیدہ ابوسہل دران صحرا از وفور تشنگی و گرما فوت شد و ابوعلی بدحال و بیمار بابیورد رسید و از انجا باستو و لز استو بجرجان رفت » .

(۱) خواندمیر : حبیب السیر جلد : ۲جزء : ۴۴۴(تہران : ۱۳۳۳ شمسی)

قاضی احمد غفاری نے بھی اس حکایت کو «تاریخ جہان آرا» میں نقل کیا ہے مگر بقول قزوینی اس سے اتنا سہو ہوا ہے کہ «مامونیان خوارزم» اور «فریغونیان جوزجان» کو ایک سمجھ لیا . قاضی نوراللہ شوستری نے «مجالس المؤمنین» میں پوری حکایت تو نقل نہیں کی صرف سلطان محمود غزنوی کے شیخ بوعلی سینا کو خوارزم سے طلب کرنے کے واقعے کو مسلم الثبوت مان کر اس کی توجیہ کی ہے کہ اس نے بربناے تعصب شیخ کو بلاکر قید کرنا چاہا اور بھی مؤرخین نے اس واقعے کو کلاً یا جزءاً نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس کی صحت کے باب میں متردد نہ تھے .

عہد حاضر میں Elliot کا رجحان بھی اس کی صحت کی جانب ہے مگر انھوں نے اسکی توجیہ اپنے طور پر کی ہے کہ شیخ نے حسد کی بنا پر البیرونی کے ساتھ جانے سے انکار کردیا[1] .

زخاؤ ، حسب نقل فاضل معترض، اس قصے کی صحت کا منکر ہے . اس کے انکار کی وجہ انھوں نے حسب ذیل نقل کی ہے :

> « کن حالات میں اس نے اپنے وطن کو خیرباد کہا؟ یہ سوال اب تک ایسے قصہ کہانیوں میں الجھا ہوا ہے کہ مجھے خوف ہے کہ (الف) مشرق کے لیے ذیل کی سطور تاریخ کے ایک عمدہ اور باوقار چہرے پر ایک بدنما داغ ہے . . . . . (ب) یہ بیان واقعات کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا . (ج) یہ یقینی ہے کہ ابن سینا اور ابوسہل ۴۰۳ھ سے پہلے ہی خوارزم سے فرار ہوچکے تھے . . . اور شاید ۴۰۰ھ سے بھی پہلے جب کہ ان کا مربی شاہزادہ علی بن مامون انتقال کرچکا تھا ، اس لیے کہ ابن سینا جرجان پہنچنے کے فوراً بعد شمس المعالی (م ۴۰۳ھ) کے دربار سے وابستہ ہوگیا تھا اور البیرونی اور ابوالخیر نے پہلی مرتبہ ۴۰۷ھ کے بعد غزنہ جانے سے پہلے

(۱) Elliot and Dawson , *History of India* (1869) ii. 3

خوارزم کو خیرباد کہا جیسا کہ سطور ذیل سے مترشح ہوتا ہے حالانکہ (د) مذکورہ بالا بیان میں ان کے زمانۂ روانگی اور وجوہات جلاوطنی کے متعلق بالکل مختلف واقعات بلا سوچے سمجھے اُلجھا دیے گئے ہیں» .

مگر زخاؤ کو یہ قصہ صرف «حبیب‌السیر» اور «نگارستان» میں ملا تھا . «چہار مقالہ» اُس وقت تک منظر عام پر نہیں آیا تھا اسی لیے اُس نے لکھا تھا «میں ابھی تک اس بیان‌کے ماخذ کی تلاش میں کامیاب نہیں ہوا» .

غالباً سنہ ۱۸۹۶ء میں علمی دنیا فارسی ادب کے اس اہم شاہکار «چہار مقالہ» سے پہلی مرتبہ واقف ہوئی . اس سال ایتھے اور نولدکے نے اس پر تعارفی نوٹ لکھے . اگلے سال (۱۸۹۷ء) میں براؤن نے اسے متعارف کرایا اور سنہ ۱۹۱۰ء میں قزوینی نے اسے شائع کیا . چونکہ قزوینی، زخاؤ کی راے سے متأثر ہوچکے تھے اس‌لیے انھوں نے اس حکایت کی صحت مین شک و تردد کا اظہار کیا : «و کیفیت رفتن ابو ریحان از خوارزم بخدمت سلطان محمود چنانکه درین حکایت چہار مقالہ مسطور است گویا بی اصل باشد»[1] اُنھوں نے اس «بے اصل باشد» کے سلسلے میں تین دلیلیں دی ہیں :

(و) «اما انیکه نظامی عروضی ابو نصر بن عراق را برادر زادۂ خوارزمشاہ دانستہ است از ملاحظۂ نسب هردو معلوم می‌شود که باطل است . چه خوارزمشاہ ابوالعباس مامون بن مامون بن محمد است و صاحبِ ترجمه منصور بن علی بن عراق و شاید نسبتی دیگر بین ایشان بوده است»[2] .

(ز) «اُنچه درین حکایت متعلق بملاقات ابوعلی با امیر قابوس است باید مجعول و بے اصل باشد»[3] .

---

(۱) قزوینی : تعلیقات چہار مقالہ : ۲۴۳

(۲) ایضاً : ۲۴۹ (۳) ایضاً : ۲۵۱

(ح) «مصنف را درین فقره دو سهو واضح است یکی آنکه وزارت ابوعلی در رے فرض کرده و حالانکه در همدان بوده است دیگر آنکه ابوعلی را وزیر علاءالدوله دانسته و و حالانکه او هیچ وقت وزارت علاءالدوله را ننمود»[1].

قزوینی نے اس حکایت کے اس جزو کو «بے اصل» بتایا ہے جو البیرونی کے غزنی جانے سے متعلق ہے. لیکن حال ہی میں (سنہ ۱۳۲۳ خورشیدی) آقائے سعید نفیسی نے شیخ کی ایک مبسوط سوانح عمری «پورسینا» کے نام سے شائع کی ہے اس میں باقی حکایت کی صحت سے بھی انکار کیا ہے[2]:

«داستانی که دربارهٔ ابن سینا و محمود غزنوی رواج بسیار دارد بکلی ساختگی و نا درست است. چنان می نماید که این داستان را نخست نظامی عروضی سمرقندی در چهار مقاله جعل یا از مأخذ نا معتبری نقل کرده باشد».

اس کے بعد اُنھوں نے اپنے تبصرے کی تائید میں تین دلیلیں دی ہیں[3]

(ط) نخست آنکه ابونصر عراق و ابوالریحان بیرونی و ابوالخیر خمار تا پایان پادشاهی خوارزم شاهیان در خوارزم مانده اند.

(ی) «دلیل دیگر این است که ابن سینا خود صریحاً در سرگذشت خویش می گوید . . . . . بیرون رفتن وے از خوارزم درهمان زمانی رخ داده است که قابوس در گذشته . . . دلیل دیگر این ست که قطعاً ابن سینا در سراسر زندگی خود قابوس را ندیده و با او روبرو نشده است.

---

(۱) قزوینی: تعلیقات: چهار مقاله: ۲۵۱
(۲) سعید نفیسی: پورسینا: ۱۵۲
(۳) ایضاً: ۱۵۷

(یا) «خواجه حسین بن علی میکال که نظامی می نویسد درین واقعه رسول محمود در دربار خوارزم بوده است درست معلوم نیست کیست . . . درین خاندان ابو عبدالله حسین بن ابوالقاسم علی مطوعی یگانه کسی است که حسین بن علی بوده است . . . و تا حوالی ٤٥٠ زنده بوده است . . . گمان نمیرود این حسین بن علی که تاحدود ٤٥٠ زنده بود ٤٢ سال پیش ازان بدان درجه از احترام و اهمیت رسیده بوده باشد که محمود او را بدربار خوارزمشاه برسالت فرستاده باشد» .

لیکن یورپی فضلاء ہوں یا ایرانی ادباء دونوں کے دلائل ضعیف ہیں اور ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ اس عہد کی تاریخ ایران سے سطحی واقفیت کا نتیجہ ہیں :

(الف) مشرق ہو یا مغرب دونوں ہی کے چہرے اس قسم کے بدنما داغوں سے داغدار ہیں . نہ محکمۂ «احتساب مذہبی» کی کارگزاریاں مغرب کے لیے وجہ افتخار ہیں نہ ملاحدۂ باطنیہ کی سرگرمیاں جس کے نتیجہ میں ہزاروں امراء اور علماء فدائیوں کے ہاتھوں قتل ہوئے مشرق کے لیے سرمایۂ فخر و مباہات کہے جاسکتے ہیں، با ایں ہمہ یہ تاریخ کے سنگین واقعات ہیں جن سے انکار نہیں کیا جاسکتا . محمود کا یہ پیغام طلب اور ابن سینا کا «فرار» بھی کچھ اس قسم کا بدنما داغ تھا .

(ب) زخاؤ نے ان واقعات کی تفصیل نہیں دی جن کی کسوٹی پر بقول اس کے یہ بیان پورا نہیں اُترتا اور نہ فاضل معترض نے ان کی وضاحت فرمائی ورنہ اس عہد کی سطحی و زیر سطحی تحریکوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیان ان کے ساتھ بالکل ہم آہنگ ہے .

(ج) ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ خود زخاؤ کے ذہن میں ابن سینا کے فرار کا کوئی واضح نقشہ نہ تھا اس کے پیش نظر وہ مصادر نہ تھے جو اب عام دسترس میں آگئے ہیں بالخصوص شیخ کی خود نوشت سوانح عمری یا

ابن‌القفطی کی « تاریخ الحکماء » یا ابن ابی اصیبعه کی « طبقات الأطباء » وغیره جس میں انھوں نے اس خودنوشت سوانح عمری کو باندک تغیر نقل کیا ہے . اس قلتِ مصادر کی بنا پر بقول فاضل معترض وہ کہتا ہے کہ « ابن سینا جرجان پہنچنے کے فوراً بعد شمس المعالی کے دربار سے وابستہ ہوگیا تھا (الایہ کہ « شمس‌المعالی کے دربار » سے مراد وہ دربار ہو جو اس نے جانشین کے لیے ورثے میں چھوڑا تھا) کیونکہ ابن سینا خود کہتا ہے کہ میرے جرجان پہنچنے سے پہلے قابوس مرچکا تھا .

(د) روانگی اور وجوہ جلاوطنی کے متعلق تاریخی وضاحت آگے آرہی ہے .

(ہ) زخاؤ نے اس بیان کے مأخذ کی عدم یافت کا شکوہ سنہ ۱۸۷۹ء میں کیا تھا . لیکن اب اس قصے کا اصل مأخذ « چہار مقاله » منظر عام پر آگیا ہے .

(و) قزوینی کی پہلی دلیل پر تبصرے سے پیشتر اس تلخ حقیقت کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ ان کی سنجیدگی و متانت کے باوجود اس حکایت پر تعلیقات لکھتے وقت وطنی عصبیت نے ان‌کے ذہن کو صاف نہیں رہنے دیا . اسی کا نتیجہ تھا کہ آل عراق کے استیصال کو جسے وہ خود مامونیوں کی حملہ آوری کا نتیجہ بتاتے ہیں « مامون بن محمود . . . در سنه ۳۸۵ه ابو عبدالله خوارزمشاه را گرفته بکشت و ممالک در تصرف وی در آمد » دوسری جگہ اسی استیصال کو انھوں نے محمود غزنوی کی طرف بلا تامل منسوب کردیا[1]:

> «و آخرین ایشان ابو عبدالله محمد بن احمد بن محمود بن عراق بوده است که ابو ریحان ازو بشهید تعبیر می نماید و گویا ایشان نیز مانند بسیاری از ملوک و بیوتات قدیمهٔ دیگر از سطوت شمشیر سلطان قهار محمود غزنوی منقرض و متلاشی گردیدند » :

یہی عصبیت حکایت کی کما حقہ قراءت میں ان کے لیے حجاب اکبر

(۱) تعلیقات چہار مقاله : ۲۴۸

بن گئی . نظامی عروضی نے صرف اتنا لکھا تھا : «اما ابو نصر برادر زادۂ خوارزمشاہ بود» مگر قزوینی نے تعلیقات لکھتے وقت اُسے «برادر زادۂ خوارزمشاہ مامون (باضافہ مامون) پڑھ لیا اور پھر اس پر استبعاد کو اعتراض کی شکل دیدی .

لیکن ابو نصر بن عراق (یا ابو نصر منصور بن علی بن عراق) واقعتاً آخری خوارزم شاہی فرمان روا ابو عبداللہ خوارزمشاہ کا بھتیجا تھا .

ممکن ہے قزوینی کو «خوارزمشاہ» کے لقب سے التباس ہوا ہو جیسا کہ آگے تفصیل آئے گی. مامونی خاندان خوارزم کے مغربی حصے میں حکومت کرتا تھا مگر مشرقی حصہ (کاث) میں خوارزم کے قدیم شاہی خاندان «خوارزمشاہ» کے لقب سے حکمراں تھا . حکومت تو عربوں کی فتح کے بعد ہی اس خاندان سے نکل گئی تھی صرف خاندانی لقب رہ گیا تھا، سو وہ بھی سنہ ۳۸٦ھ میں مامون بن محمد نے چھین کر خود اختیار کر لیا (مزید تفصیل آگے آرہی ہے) اسی بنا پر نظامی عروضی سمرقندی نے ابو نصر بن عراق کو «برادر زادۂ خوارزمشاہ» کہا تھا . مگر قزوینی نے اس تفصیل کو اس تعلیقات کے لکھتے وقت ملحوظ نہ رکھا اور اسی لیے اُسے یہ استبعاد ہوا .

(ز) شیخ بوعلی سینا اور قابوس کی ملاقات بیشک غلط ہے مگر شیخ کا جرجانی پہنچنا مسلم ہے[1] چنانچہ وہ خود اپنی خود نوشت سوانح عمری میں لکھتا ہے :

«ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى . . و منها إلى جرجان و كان قصدى الأمير قابوس فاتفق . . . . موته . . . ثم مضيت إلى دهستان و مرضت بها مرضاً صعباً و عدت إلى جرجان» .

---

(۱) چنانچہ سعید نفیسی نے لکھا ہے : «درگرگان ابن سینا حتماً با خاندان قابوس روابطی بہم زدہ است چنانکہ رسالتی در عرض گرگان برای زرین گیس دختر قابوس نوشتہ است کہ ابوالریحان البیرونی لزان یادکردہ است» (پورسینا : ۷٦)

اسی طرح اُس کا مریض عشق کے مرض کی تشخیص کرنا بھی مسلمہ واقعہ ہے اور اس باب میں بھی کوئی استحالہ یا استبعاد نہیں ہے کہ اس نے یہ علاج جرجان میں کیا تھا اور قابوس کے عزیزوں میں سے کسی نوجوان کا معالجہ کیا تھا۔ اس لیے قزوینی نے نظامی عروضی کے اس تسامح کے باوجود لکھا ہے: «هرچند صدق و صحت این حکایت به تحقیق نه پیوسته ولی شیخ ابوعلی سینا در کتاب قانون درفصل عشق اشارتی بدین نوع علاج فرموده گوید». قانون کے اس طریق علاج کو ذکر کرنے کے بعد شیخ کے بعد وہ خود اس تجربے کو قانون میں نقل کرنے کا ذکر کرتے ہیں۔ شیخ نے قانون میں لکھا ہے: «فانا قد جرّبنا هذا . . . و قد رأينا من عاودته السلامة والقوة وعاد إلى طمه و كان قد بلغ الذبول و جاوزه وقاسى الأمراض الصعبة . . . لما أحسّ بوصله من معشوقه بعد معاودة فى فى أقصرمدة».

شیخ عموماً ان طبی تجربات کا وقت اور مقام تحریر نہیں کیا کرتا جس طرح وہ اپنے ایک جگہ سے دوسری جگہ بھاگنے کی وجہ نہیں بتایا کرتا اور صرف اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہے کہ «ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى» اس نے رے میں مجدالدولہ دیلمی کے مالیخولیا کا علاج کیا تھا اور اس کے لیے تقویب قلب کا ایک نسخہ تجویز کیا تھا جسے وہ «الأدوية القلبية» میں بیان کرتا ہے۔ مگر وہ مجدالدولہ کا نام بالتصریح نہیں لیتا، صرف اتنا ہی کہتا ہے[1]: «میں نے بعض اُمراء کا (جو بادشاہوں کے قائم مقام تھے) سخت قسم کے مالیخولیا کا جو مانیا (جنون) کی طرف مائل تھا علاج کیا» اسی طرح وہ (جس مصلحت سے بھی ہو) «قانون» میں وہ یہ نہیں بتاتا کہ جس شخص پر اس نے یہ نفسیاتی عمل اور تجربہ کیا تھا اور جسے اُس نے دیکھا کہ «عاودته السلامة» وہ کون تھا اور کہاں رہتا تھا۔ لیکن قراین اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ وہ قابوس بن وشمگیر کے خاندان کا کوئی فرد تھا۔ رہی خود قابوس سے شیخ کی ملاقات

(۱) ابن‌سینا: الأدوية القلبية: ۱۱٦ مترجمه حکیم عبد اللطیف (کلکته، ۱۹۵٦)

تو اس قسم کے تسامحات بڑے بڑے مستند مؤرخین سے ہوئے ہیں مگر ان کی بنا پر ان کی مؤرخانہ عظمت پر حرف نہیں آیا . لہٰذا اس تسامح کی وجہ سے پورے واقعہ ہی کو مسترد کردینا غیر مستحسن ہے بالخصوص جبکہ ان دو تین مسامحات کو چھوڑکر «چہار مقالہ» کی حکایت کی تفصیلات خود شیخ کی سوانح عمری کے حرف بحرف مطابق ہیں .

(ح) شیخ کا وہاں جانا بھی امر مسلم ہے اور علاءالدولہ کے یہاں ان کا پایۂ عالی بھی جو وزارت کے مماثل تھا) طےشدہ امر ہے ہرچند کہ وہ اس کا باضابطہ وزیر نہیں تھا (جس طرح محقق طوسی ہلاکو کا وزیر نہیں تھا بایں ہمہ خصوصی تقرب کی بنا پر وزیر ہی سمجھا جاتا تھا) . ان مختلف واقعات میں جن میں سے ہر ایک طے شدہ حقیقت ہے، خلط مبحث کی بنا پر نظامی عروضی سے یہ تسامحات ہوئے ہیں . با ایں ہمہ یہ اتنے شدید نہیں ہیں کہ نفس واقعہ ہی کو جعلی اور بے اصل قراردے دیاجائے .

(ط) البیرونی وغیرہ سنہ ٤٠٨ھ تک خوارزم میں مقیم رہے تھے مگر اس طویل قیام کے عملاً یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ درمیان میں عارضی طور پر جرجانیہ سے اور کہیں نہ گئے ہوں .

(ی) آقائے سعید نفیسی کا دوسرا اعتراض وہی ہے جس کی توضیح اوپر (ز) میں آچکی ہے . البتہ جس امیر سے جرجان میں شیخ کی ملاقات ہوئی وہ قابوس نہیں تھا بلکہ اس کا بیٹا فلک المعالی منوچہر تھا . اس لیے «سرگزشت ابن سینا» اور «چہار مقالہ» کی زیر بحث حکایت میں کوئی منافاۃ نہیں ہے .

(یا) یہ پیغام (افاضل خوارزم کی غزنی میں طلبی) اتنا اہم نہیں تھا، جس کے لیے ایک شے امیر کو مامور کرنا مستبعد ہو . خواجہ حسین بن علی میکال آدابِ سفارت کے باب میں نوآموز ہی کیوں نہ ہو مگر تھا تو اُس خاندان کا فرد جس کے ارکان اس قسم کے سفارتی معاملات کو طے کیا کرتے تھے . اس لیے ایک کام جو بظاہر ثقافتی روابط پر مشتمل ہو اگر ایک نوآموز ہی کو سونپ دیا گیا تو اس میں کیا استبعاد ہے . اہم

معاملہ وہ تھا کہ سلطان محمود نے اسی ابوالعباس مامون کے پاس اس غرض سے سفیر بھیجا کہ وہ اس کی بالادستی کو تسلیم کرلے اور اُس کے نام کا خطبہ پڑھا جائے، جس کے اوپر اُمراے دربار اتنے مشتعل ہوئے کہ کچھ دن بعد ابوالعباس مامون ہی کو قتل کرڈالا۔ بہرحال ایک نوآموز سفیر کا محض ایک ثقافتی معاملے کے لیے بھیجا جانا کسی طرح مستبعد نہیں ہے۔ یہ اس صورت میں کہ «چہار مقالہ» کا «خواجہ حسین بن علی میکال» «ابو عبداللہ حسین بن ابوالقاسم علی مطوعی» ہی ہو لیکن ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ آقاے نفیسی نے اپنے مقدور بھر استقصاء کی کوشش کی ہے۔ لیکن تاریخ نے اس خاندان (خاندان میکالی) کے افراد کا تذکرہ بالاستقصاء رکھنے کی پروا ہی کہاں کی ہے۔

غرض اس حکایت کے سلسلے میں مستشرقین ہوں یا فضلاے ایران، دونوں نے جو کچھ کہا ہے، اُس کی حیثیت «تشکیک» سے زیادہ نہیں ہے۔ چند جزوی تسامحات سے پورے واقعہ کی صحت مقدوح نہیں ہوتی، بالخصوص جب کہ خود شیخ کے خود نوشتہ سوانح حیات اس کے مؤید ہیں، نیز اس عہد کی سطحی و زیر سطحی تحریکات اس کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔

اس بات کی وضاحت کے لیے ہمیں چوتھی صدی ہجری کے ثلث آخر میں اس انقلابی تحریک کا مطالعہ کرنا ہوگا جو خراسان میں پھیلی ہوئی تھی۔ عضدالدولہ کی وفات کے بعد اسماعیلی خلیفۂ مصر العزیز باللہ (۳۶۵-۳۸۶ھ) کے حوصلے بہت زیادہ بڑھ گئے اور اس کے دعاۃ جو پہلے ہی مشرقی ممالک کے عوام میں اس تحریک کا پروپگنڈا کررہے تھے، اب باضابطہ مختلف صوبوں کے ولاۃ امراء کو اپنی تحریک میں شرکت کی دعوت دینے لگے۔ مگر سواے والی جرجانیہ (مامونی خاندان) کے سب نے اس دعوت کو ٹھکرا دیا۔

جرجانیہ، خوارزم کے مغربی حصہ کا نام تھا۔ مشرقی حصے میں جس کا صدر مقام شہرکاث تھا خوارزم کا قدیم شاہی خاندان رہتا تھا جسے

البیرونی «آل عراق» سے تعبیر کرتا ہے اور جس کے زیر سایۂ عاط
اس نے اپنی زندگی کا ابتدائی حصہ گزارا۔ مغربی حصہ، جرج
(کرکانج) کے والی نے حسب تصریح عبدالقادر البغدادی، اسمعیلی دہ
کو قبول کرلیا تھا۔ ماوراء النہر کے سامانی امراء میں سے بھی بعض با
امیر اس تحریک میں شریک ہوگئے تھے، جن میں ابوعلی بن سیمجور خا
طور سے مشہور ہے اسی لیے مامون بن محمد اور ابوعلی سیمجور میں ب
دوستی تھی۔ اس کے برعکس ابوعلی سیمجور اور ابو عبداللہ خوارزمشاہ و
کاٹ میں دشمنی تھی، چنانچہ جب امیر خراسان نوح ابن منصور (۳۶۵-۳۸۷
نے مامون بن محمدکو «نسا» اور ابو عبداللہ خوازرمشاہ کو «ابیورد» کا عا
انعام میں دیا تو ابوعلی نے «نسا» تو مامون بن محمد کو دے دیا مگر ابو عبد
خوارزمشاہ کو «ابیورد» سے بے نیل و مرام لوٹا دیا۔ اسی اندرونی منافر
کا نتیجہ تھا کہ جب ابو علی سامانی لشکر سے شکست کھا کر اپنے دوس
مامون بن محمد کے پاس پناہ لینے پہنچا تو ابو عبداللہ خوارزم شاہ نے ہز
اسپ کے مقام پر شبخون مار کر اسے قید کرلیا۔ جب مامون بن مح
والی جرجانیہ کو اس کی خبر ملی تو اس نے خوارزمشاہ پر حم
کرکے ابوعلی کو آزاد کرالیا اور خوارزمشاہ کو قید کرکے جرجانیہ
گیا، جہاں اسے ایک دن محفل شراب میں قتل کر ڈالا۔

اب پورے خوارزم پر مامونی خاندان کا قبضہ ہوگیا اور چونکہ
سامانی اقتدار ختم ہو رہا تھا، اس لیے جرجانیہ (خوارزم) کے حکمراں
نے آزادی کے ساتھ اس تحریک کو فروغ دیا اور جرجانیۂ مشرق م
اسماعیلیوں کی انقلابی سازشوں کا گہوارہ بن گیا۔ لہٰذا ہر اسماعیلی دا
کرکانج (جرجانیہ) ہی کا رخ کرتا تھا چنانچہ ابو عبداللہ الناتلی
ایک اسماعیلی داعی تھا اور جسے ابن سینا کے باپ نے اس کے
تعلیم کے واسطے اپنے یہاں مہمان رکھا تھا، ابھی یہ تعلیم مکمل
نہ ہونے پائی تھی کہ یکایک بخارا سے کرکانج (جرجانیہ) روانہ
گیا، شیخ نے الناتلی کے کرکانج جانے کے وقت کی تصریح نہیں کی۔ لیکن

اس کے بعد جو اپنی عمر بتائی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ الناتلی ۳۸٦ ھ سے کچھ پہلے کرکانج روانہ ہوا تھا اور یہی وہ سال ہے جب کہ مامون بن محمد نے ابو عبداللہ خوارزمشاہ کو قتل کرکے پورے خوارزم پر قبضہ کرلیا اس لیے ابو عبداللہ الناتلی کا بخارا سے جرجانیہ جانا اس وقت کے ساتھ منطبق ہوتا ہے جب کہ ابو علی ابن سیمجور سامانی دربار سے بغاوت میں ناکام ہوکر اپنے قدیم دوست (اور ہم مسلک) مامون بن محمد سے خط کتابت کررہا تھا۔ اس لیے یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ یہ خط کتابت سیاسی کے ساتھ مذہبی اور انقلابی بھی تھی اور غالباً اسی وجہ سے ابو عبداللہ الناتلی یکایک بخارا سے جرجانیہ روانہ ہوا تھا کہ اس انقلابی سازش کے بروے کار لانے میں حصہ لے سکے۔

۳۸۹ ھ میں ایلک خاں والی کاشغر نے آخری سامانی فرمانروا عبدالملک بن نوح کو شکست دے کر اسے اور سامانی خاندان کے دوسرے افراد کو مختلف مقامات میں قید کردیا اور سلطان محمود غزنوی کے ساتھ صلح کرلی کہ «ماوراء النہر خان را باشد و ما دون النہر امیر محمود را» مگر ایک سامانی امیرزادہ ابو ابراہیم قید سے نکل بھاگا۔ کچھ دن بخارا میں چھپا رہا۔ اُس کے بعد وہاں سے نکل کر روانہ ہوا۔ اسماعیلی ہر چند کہ انقلاب کے خواہاں تھے مگر ایلک خاں کے قبضے سے، جسے ان کے جانی دشمن محمود کی تقویت حاصل تھی، ان کا مقصد حل نہ ہوا۔ اس لیے اُنھوں نے شورش جاری رکھنے کے لیے ابو ابراہیم منتصر کو موروثی ملک کی باز یابی کے نام سے پھر اُبھارا اور اسے جرجانیۂ خوارزم لے گیے وہاں سے اس نے اپنے نائب ارسلان بالو کو بخارا کی فتح کےلیے بھیجا۔ ارسلان بالو نے آکر ایلک خاں کے نائب جعفر تگین کو دیگر سرداران لشکر کے ساتھ گرفتار کرکے ابو ابراہیم منتصر کے پاس جرجانیہ بھیجا[1]۔

اس سے اسمعیلیوں کی انقلابی تحریک میں جرجانیہ کی مرکزیت اور اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

---

(۱) تاریخ یمینی : ۱۳٦

ارسلان بالو نے سمرقند کو بھی فتح کرلیا اور ابو ابراھیم منت
دوبارہ بخارا پہنچ کر آبائی تخت پر متمکن ہوا ۔ مگر جب ایلک خان
خبر ملی تو وہ اس کے تدارک کے لیے دوبارہ بخارا پر حملہ آور ہوا ۔
لیے ابو ابراھیم کو بخارا سے بھاگنا پڑا اور وہ آمل اور ابیورد ہوتا
نیساپور پہنچا ۔ اسکے مفرور ہونے کے بعد اس کے متوسلین اور دیگر اھل سا
کی تلاش کی گئی ۔ ان ھی میں بخارا کے اسمعیلی بھی تھے ۔
لیے شیخ ابوعلی سینا کے لیے بخارا میں رھنا ناممکن ہوگیا اور اب اس
لیے اسکے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ جرجانیہ (کرکانج) جاکر پناہ
جو اسماعیلیوں کی انقلابی کارروائیوں کا مرکز تھا چنانچہ وہ خود لکھتا
کہ سنہ ۳۹۲ھ میں حالات نے مجبور کردیا کہ وہ بخارا چھوڑکر جرجا
(کرکانج) چلا جائے[1] مگر وہ دیگر مواقع کی طرح اس موقع پر بھی
مجبوری کی کھل کر تصریح نہیں کرتا ۔

دوسری بات جو اس سلسلے میں قابل غور ھے وہ سلطان محمود غز
کی « قرامطہ بیزاری » ھے ۔ اسی یقین دھانی کی بدولت خلیفہ القادر
عباسی نے اسے اس کے بھائی کے مقابلے میں تخت غزنی کا وارث تس
کیا تھا اور محمود نے آخر تک اس وعدہ کو نبھایا ۔ اسی باطنیت
استیصال کے لیے اس نے ملتان پر حملہ کیا جس کے نتیجے میں انند
سے جھگڑا ہوا جو ھندوستان پر اس کے بعد کے حملوں کا مفتتح
اسی باطنیت کے استیصال کے لیے اُس نے ۴۰۷ ھ میں خوارزم پر ح
کرکے اسے اپنی حکومت میں شامل کیا ۔ اسی باطنیت کے استیصال
لیے اس نے ۴۱۷ ھ میں خفیف والی سندھ پر حملہ کرکے سندھ کو
کیا ۔ چنانچہ شعراے دربار میں سے فرخی نے اس موقعہ پر جو قصیدہ کہا
اس میں فتح سندھ کی مبارکباد کے علاوہ مصر پر حملہ کی بھی تحر
کی تھی جو اسماعیلیت کا مستقر تھا :

ژندہ پیلان کز در دریای سند آوردہ ای سال دیگر بگذرانی از لب دریای

(۱) طبقات الاطباء : ۲ : ۴

قرمطی چندان کشی کز خون شان تاچند سال
چشمه های خون شود در بادیه ریگ مسیل
تا ز جامهٔ سوگواران بر زنان مصریان
همچو زر بخشش تو مست گرداند کفیل
وان سگ ملعون که خوانند اهل مصر اورا عزیز
بسته و خسته بغزنین اندر آورده ذلیل

ایک اور قصیدے میں رے پر حملہ کے لیے برانگیختہ کرتا ہے :

رے را بہانه نیست، بباید گرفت پس
وقت است اگر بجنگ سوی رے کشد عنان
اینجا همی یگان و دوگان قرمطی کشد
زینسان به رے هزار بیابد یک زمان

اور اسی «قرامطه کشی» اور استیصال باطنیت کے لیے اس نے رے پر حملہ کرکے اُسے اپنی قلم رو میں داخل کرلیا، چنانچہ فرخی نے اس موقعہ پر کہا تھا :

اے ملک گیتی، گیتی تراست حکم تو بر هرچه تو خواهی رواست
از پی کم کردن بد مذهبان در دل تو روز و شب اندیشهاست
تا سر آنان چو گیا بدروی کایشان گویند جهان چون گیاست
ملک رے از قرمطیان بستدی میل تو اکنون به منا و صفاست

یہ محض شاعرانہ حسن تعلیل ہی نہیں تھی بلکہ رے کی فتح کے بعد محمود نے خلیفه القادر باللہ کو جو فتحنامہ بھیجا تھا، اس سے بھی اس کی وضاحت ہوتی ہے[1].

لیکن مجدالدولہ والی رے سے زیادہ سخت جان علاء الدولہ ابن کاکویہ ثابت ہوا اور اس کے فتنے کو مزید شہ شیخ بوعلی سینا سے ملی. بہرحال تیسری قابل غور بات شیخ بوعلی کی اسماعیلیت ہے. ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ شیخ کا خاندان اسماعیلی المذہب اور مصری خلیفہ کا تابع تھا[2].

(۱) ابن الجوزی : المنتظم ۲ : ۳۸ (۲) ابن تیمیه : الرد علی المنطقیین : ۱٤۱.

خود شیخ بوعلی سینا اپنی خود نوشت سوانح عمری میں لکھتا ہے[1] :

« و کان أبی ممن أجاب داعی المصریین ویعدّ من الاسماعیلیة و قد سمع منهم ذکرالنفس والعقل . . . و کذلک أخی وکانوا ربما تذاکروا بینهم و انا اسمعهم وادرک مایقولونه و لا تقبله نفسی و ابتدا و یدعوننی الیه » .

بیہقی « تتمۂ صوان الحکمة» میں لکھتا ہے کہ اس کا باپ رسائل «اخوان الصفا» کا (جو باطنیہ فرقے کی مستند کتاب ہے) مطالعہ کیا کرتا تھا اور شیخ بھی اکثر اس پر غور و خوض کیا کرتا تھا[2]. اور انہیں اسماعیلی تعلیمات اور یونانی فلسفہ کے امتزاج سے اس نے اپنا مخصوص فلسفیانہ نظام مرتب کیا جو ارسطاطالیسی فلسفہ و ما بعد الطبیعات سے قطعاً مختلف ہے[3] .

لیکن ابن سینا کی اسماعیلیت محض فلسفیانہ عبقریت تک محدود نہ تھی . اس نے اس تحریک میں عملی حصہ بھی لیا اور اس کی زندگی کا بیشتر حصہ اسی انقلابی تحریک کی تنظیم میں صرف ہوا .

چوتھی قابل غور بات محمود غزنوی اور بوعلی سینا کے تعلقات ہیں . اوپر ذکر آچکا ہے کہ مشرق میں اسماعیلیت کا گہوارہ خوارزم (جرجانیہ) تھا جب اسماعیلی دعاۃ بخارا میں سامانی حکومت کے خاتمے پر اپنا اثر و رسوخ قائم کرنے میں ناکام ہوگئے تو وہاں سے بھاگنے پر مجبور ہوئے . انہیں میں شیخ بوعلی سینا بھی تھا . بخارا سے وہ خوارزم پہنچا اور بظاہر دربار خوارزم کے نورتن کی حیثیت سے دس گیارہ سال علم و حکمت کی خدمت انجام دیتا رہا لیکن اندر ہی اندر وہ اس انقلابی تحریک کی تنظیم میں مصروف کار تھا .

اس دس سال کے عرصہ (۳۹۳ - ۴۰۳ھ) میں سلطان محمود ملتان اور دیگر ولایات ہندستان کی فتح میں مشغول تھا اور اس عرصہ میں

---

(۱) عیون الأنباء فی طبقات الأطباء ۲ : ۲

(۲) البیهقی : تتمة صوان الحکمة : ٤

(۳) الرد علی المنطقیین : ١٤٤

داؤد والی ملتان کی تادیب (سنہ ۳۹۶ھ) لر کلی استیصال (سنہ ۴۰۱ھ) کے ذریعہ مشرقی سرحد کو باطنیہ کی ریشہ دوانیوں سے پاک کر لیا اتنے میں سنہ ۴۰۳ھ میں اسماعیلی خلیفۂ مصر کا سفیر تاھرتی غزنوی سلطنت مین آیا مگر سلطان کے حکم سے نیشاپور میں روک دیا گیا . اس کی تلاشی لی گئی تو اسکے ہمراہ باطنی لٹریچر ملا جسے وہ اپنے دعاۃ میں تقسیم کرنے کے لیے لایا تھا . فقیہ ابو بکر محمد بن اسحاق کرّامی نے اس کا امتحان لیا تو معلوم ہوا کہ سفارت کا ڈھونگ ہی ڈھونگ تھا . اصل مقصد کچھ اور تھا . لہذا دارالسلطنت میں طلب کیا گیا وہاں حسن بن طاہر بن مسلم نے جو ایک جلیل القدر سید تھے اور جن کا خاندان مصر میں رہ چکا تھا اس کی اور پول کھولی . ادھر خلیفہ القادر باللہ کا خفیہ مکتوب سلطان کے پاس آیا ہوا تھا . بہرحال تاھرتی قتل کیا گیا . عتبی نے جو اس واقعہ کا معاصر مؤرخ ہے اور چشم دید واقعہ نگار بھی، سفیر مصر کے آنے کی پوری تفصیل دیتا ہے[1] .

ظاہر ہے ان واقعات کے بعد محمود کا باطنی دعاۃ بالخصوص اس تحریک کے ان کارناموں کی جانب سے جو خوارزم کے اندر اس انقلاب کے لیے اندر ہی اندر کوشش کررہے تھے چوکنا ہوجانا فطری تھا . لہذا اس نے افاضل خوارزم کو اپنے دربار میں بلانے کے بہانے سے اس تحریک کے «خطرناک کارکن» کو غزنی میں نظربند کرلینا ضروری سمجھا . آیندہ تاریخی واقعات نے اس بات پر مہرتوثیق ثبت کردی کہ یہ «خطرناک کارکن» شیخ بوعلی سینا کے علاوہ اور کوئی نہیں تھا اور یہ کہ اس کی جانب سے سلطان کو جو خطرات تھے وہ بے بنیاد نہ تھے .

بہرحال شیخ بوعلی سینا، محمود کے قاصد (خواجہ حسین بن علی میکال) کے جرجانیہ پہنچنے سے پہلے ہی نکل بھاگا اور ایک بالکل غیر معروف اور دشوارگزار راستے سے جرجان روانہ ہوگیا . مگر قابوس بن و شمگیر جس کی نیت سے وہ چلا تھا، اس کے جرجان پہنچنے سے کچھ دن پہلے

---

(۱) العتبی : تاریخ یمینی ۲۹۶ : ۲۹۹ نیز دیکھیے گردیزی : زین الأخبار : ۷۱

قتل ہوچکا تھا۔ نظامی عروضی سمرقندی راستے کی تکالیف کا ذکر کرتا ہے کہ شدت تشنگی سے ابوسہل مسیحی کا درمیان راہ میں انتقال ہوگیا۔ شیخ سخت جان تھا کسی نہ کسی طرح ابیورد پہنچ گیا[1]۔ جرجان پہنچ کر اسے معلوم ہوا کہ قابوس جسکے پاس پناہ لینے وہ آیا تھا، مرچکا ہے تو اس خبر نے اس کا دل توڑ دیا اور دھستان پہنچ کر وہ «مرض صعب» میں مبتلا ہوگیا۔ بہرحال کچھ دن تندرست ہونے کے بعدوہ جرجان میں مقیم رہا، مگر سیاسی حالات نے ایک اور کروٹ لی، قابوس کے جانشین ملک المعالی منوچہر نے سلطان محمود کی بالادستی تسلیم کرلی کچھ دن بعد سلطان کی لڑکی سے اسکی شادی بھی ہوگئی۔ اب شیخ کے لیے جرجان میں رہنا ناممکن ہوگیا۔ لہذا یہاں سے نکلنے پر مجبور ہوا اور رے پہنچا جو باطنیوں کا ایک اور گڑھ تھا (ملاحظہ ہو محمود کا مکتوب بنام خلیفہ القادر باللہ عباسی)۔ لیکن رے پر ہر آن محمود کے حملہ کا اندیشہ تھا جو بالآخر سنہ ۴۲۰ھ میں ہوکر رہا اس لیے وہاں سے بھی بھاگنے پر وہ مجبور ہوا۔ جیساکہ اس کا شاگرد ابو عبید جوزجانی لکھتا ہے[2]۔

رے سے وہ پہلے قزوین اور پھر ہمدان پہنچا، جہاں مجدالدولہ دیلمی کا دوسرا بھائی شمس الدولہ حکمراں تھا یہاں اس نے اپنی انقلابی سرگرمیوں کو تیز سے تیز ترکردیا۔ اس سے لشکر اس کی جان دشمن ہوگیا۔ اتنے میں شمس الدولہ نے وفات پائی اور اس کا بیٹا سماءالدولہ اس کا جانشین ہوا۔ اس عرصے میں شیخ نے علاءالدولہ ابوجعفر ابن کاکویہ والی اصفہان سے جو کھلا ہوا شعوبی تھا، خفیہ خط کتابت شروع کی۔ وزیر تاج الملک کو خبر ہوئی تو اس نے قلعہ فردجان میں قید کردیا۔ کچھ دن گذرے تھے کہ علاءالدولہ نے حملہ کیا تاج الملک شکست کھاکر خود بھی اس قلعے میں پناہ گزیں ہوا۔ علاءالدولہ کے واپس جانے پر تاج الملک نے شیخ سے مفاہمت کرنی چاہی مگر نہ ہوسکی۔

---

(۱) چہار مقالہ (گب میموریل سیریز): ۷۸
(۲) طبقات الأطباء ۲ : ۵

آخرکار کچھ دن بعد بھیس بدل کر شیخ، علاءالدولہ کے یہاں پہنچا اور آزادی سے اپنے منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی، اسکے نتیجے میں سلطان محمود اور علاءالدولہ کے درمیان لڑائیوں کا ایک غیر مختتم سلسلہ چھڑ گیا. محمود کی سطوت و شوکت کے مقابلے میں علاءالدولہ کی ہستی ہی کیا تھی مگر یہ شیخ ہی کا کارنامہ تھا کہ ہولے کو شاہین سے لڑا دیا اور اس طور سے بھڑایا کہ لشکر محمودی کے دانت کھٹے کردیے مگر شیخ کا کمال تھا کہ ہزیمتوں کے باوجود (جن میں شیخ کا اثاثہ حتی کہ کتابیں تک لٹ گئیں)[1] وہ محمود اور محمود کے بعد اس کے بیٹے مسعود کے مقابلے میں ڈٹا رہا.

دنیا، بیکونن (Bikunin) اور کروپوٹکین (Kropotkin) کی انقلابی سرگرمیوں کو جانتی ہے مگر ابن سینا کی سرگرمیاں کچھ کم خطرناک نہیں تھیں اس لیے اگر محمود کی دور اندیشی نے سنہ ۴۰۳ھ ہی میں اس آفت روزگار کی اہمیت کا اندازہ لگاکر اس کی خطرناک سرگرمیوں پر کڑی نظر رکھنے اور اسکی فتنہ پردازیوں کا سدباب کرنے کے لیے اسے جرجانیۂ خوارزم سے بلاکر غزنی میں شہر بند کرنا چاہا تو یہ بالکل فطری تھا. البتہ اس معاملے کو اہمیت نہ دینے کے لیے اس نے خوارزم کے سارے افاضل کو طلب کیا ابو نصر ابن عراق اور البیرونی کو کوئی اندیشہ نہ تھا لہذا وہ بطیب خاطر اسکے دربار میں پہنچے. سلطان کو بھی ان نجومی ہیئت‌دانوں کی چنداں ضرورت نہ تھی اس سے جلد ہی انہیں واپس کردیا گیا.

یہ ہے پس منظر «چہار مقالہ» کی اس حکایت کا اور اس کی روشنی میں اسکے اندر کوئی استبعاد نظر نہیں آتا بلکہ حکایت فطری معلوم ہوتی ہے. تاریخ اور خود شیخ بوعلی سینا کی خود نوشت سوانح عمری اس کی تائید کرتی ہے. قدیم مؤرخین نے بھی اس کی صحت میں کسی شک و شبہ کا اظہار نہیں کیا. عہد حاضر میں (Elliot) اُسے حرف بحرف تسلیم کرتا ہے اس لیے اگر اس عاجز نے اس حکایت کے باب میں زخاؤ کی تقلید کے بجائے ایلیٹ کا اتباع کیا تو غالباً بیجا نہیں کیا.

(۱) اخبار الدولة السلجوقیه : ٦

٢٠ ـ البیرونی کا سفر جرجانیہ :

مضمون نگار لکھتے ہیں : « البیرونی کا ٣٩٤ھ میں جرجانیہ پہنچنا کسی مأخذ سے ثابت نہیں ہوتا ٣٩١ھ یا اس کے کچھ بعد سے ٤٠٠ ہجری تک البیرونی کا کسی مأخذ سے جرجانیہ پہنچنا ثابت نہیں ہوتا » لیکن میرا یہ خیال کسی خارجی مأخذ سے ماخوذ نہیں ہے بلکہ خود البیرونی کی اپنی تصانیف کی داخلی شہادت پر مبنی ہے . وہ « قانون مسعودی » میں لکھتا ہے کہ سنہ ٣٩٣ھ میں وہ جرجان میں موجود تھا جہاں اس نے دوچاند گہنوں کا مشاہدہ کیا تھا اور سنہ ٣٩٤ھ میں جرجانیہ میں تیسرے چاندگہن کا . اس باب میں « قانون » کی شہادت حرف آخر کا درجہ رکھتی ہے

٢١ ـ البیرونی اور ابن سینا کے مناظرے :

راقم نے عرض کیا تھا کہ غالباً دونوں میں علمی مناظرے سنہ ٣٩٢ یا ٣٩٤ھ سے پہلے شروع ہوگئے تھے . ڈاکٹر زخاؤ کا بھی تو انہوں نے یہی قول نقل کیا ہے : « بیرونی اور ابن سینا کے درمیان علمی مناظرہ بھی ہوا ، جس کا ذکر بیرونی نے « آثار » میں کیا ہے . یہ ٣٩٠ ـ ٣٩١ھ سے پہلے کا واقعہ ہے جبکہ ابن سینا ابھی بخارا میں تھا اور اس کی عمر ٨ سال کی تھی » .

بہرحال میرا مأخذ خود « الآثار الباقیۃ » ہے جہاں البیرونی ، شیخ کے رائے مناظرانہ رنگ میں پیش کرتا ہے :[٢]

« وقد ذکرت ذلک فی موضع آخر أليق به من هذا الكتاب و خاصة فی ماجری بینی وبین الفتی الفاضل ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا من المذاکرات فی هذا الباب» .

اور چونکہ « الآثار الباقیہ » کا سال تصنیف ٣٩٠ھ ہے اس لیے مناظرے ٣٩٠ھ سے قبل ہی شروع ہوگئے تھے . پروفیسر صاحب نے اپنے ضمن میں « تتمۃ صوان الحکمۃ » کے کچھ اقتباسات دیے ہیں . لیکن اپنے

(١) البیرونی : قانون مسعودی ٢ : ٧٤٠ ـ ٧٤١

(٢) الآثار الباقیہ : ٢٥٧

سے پیشتر یہ عاجز بھی ان مناظروں کا ایک مختصر تاریخی جائزہ دے چکا ہے جس کا اعادہ موجب تطویل ہوگا[1] .

۲۲ ـ ابونصر بن عراق کا سال وفات :

فاضل معترض میرے اس بیان کہ ابو نصر بن عراق کا سال وفات ۴۰۳ ھ اور ۴۰۷ ھ کے درمیان ہے . صواب سے دور اور غیر مستند قرار دیتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اس کی وفات ۴۱۶ ھ اور ۴۲۷ھ کے درمیان ہوئی .

اور اس کی تائید میں «تحدید نہایات الآماکن» کا ایک فقرہ پیش کرتے ہیں جس میں البیرونی نے اپنے کسی کرم فرما کے لیے «شیخ» کا لفظ استعمال کیا ہے : «لما کانت العقول محتاجة الی الاستمداد . . . فاخلق بی ان اعرض مایخطر بالبال . . . علی الشیخ» ان کا خیال ہے کہ یہ «الشیخ» ابو نصر بن عراق ہی ہے حالانکہ البیرونی اپنے استاد کی طرح تواضعاً بھی اپنے کرمفرماؤں کے لیے «الشیخ» کا لفظ استعمال کرتا ہے . جس رئیس کے نام پر اس نے «الاستیعاب بوجوہ الممکنة فی صنعة أصطرلاب» معنون کی تھی اسے بھی «الشیخ ایدہ اللہ» کہتا ہے حالانکہ وہ ابو نصر بن عراق نہیں تھا .

رہا جو کچھ میں نے عرض کیا تھا کہ ابو نصر بن عراق کا سال وفات ۴۰۳ اور ۴۰۷ھ کے درمیان ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ سنہ ۴۰۳ ھ میں تو ابو نصر بن عراق جرجانیہ سے غزنی جاتا ہے اس لیے اسے زندہ ہونا چاہیے . سنہ ۴۰۷ھ میں فتح خوارزم کے موقع پر یا اسکے بعد بھی ابونصر بن عراق کا کوئی ذکر سننے میں نہیں آتا (یہ میرا سنہ ۱۹۶۱ء میں قیاس تھا) اس لیے وہ مردہ ہوگا لہذا میں نے یہ رائے قائم کی تھی کہ اس کا سال وفات ۴۰۳ھ اور اور ۴۰۷ھ کے درمیان ہے .

لیکن اب میں نے پچھلی لاادریت کہ «نہ اس کا سال وفات ہی صحیح طور پر متعین ہے» اور سابق عدم تعین کہ «ابو نصر بن عراق کا سال وفات

---

(۱) معارف (ستمبر ۱۹۶۰ء) : ۱۸۹ ـ ۱۹۱

۴۰۳ ھ اور ۴۰۷ھ کے درمیان ہے» دونوں سے رجوع کرلیا ہے . اب میری قطعی رائے ہے کہ « ابو نصر بن عراق کا سال وفات ۴۰۸ھ ہے . سبکی کی « الطبقات الشافعیہ» میں امام محمود بن محمد بن العباس بن ارسلان الخوارزمی کے تذکرے میں درج ہے کہ انہوں نے آٹھ جلدوں میں خوارزم کی تاریخ بھی لکھی تھی . آگے چل کر سبکی نے اس تاریخ کا ایک اقتباس بھی نقل کیا ہے جو خوش قسمتی سے ابو نصر بن عراق کے تذکرے پر مشتمل ہے اور جس میں اس کا سال وفات بھی متعین طور پر مذکور ہے .

محمود نے جرجانیہ حسب تصریح گردیزی ۵ صفر سنہ ۴۰۸ھ کو فتح کیا تھا[1] اس لیے ابو نصر بن عراق بھی سنہ ۴۰۸ھ میں قتل ہوا . بہر حال فاضل معترض کی یہ نئی دریافت کہ « اسکی وفات ۴۱۶ھ اور ۴۲۷ھ کے درمیان ہوئی» صحت سے دور ہے اور انکی عجلت پسندی کا نتیجہ ہے .

فاضل معترض نے یہ بھی لکھا ہے کہ شیخ (بوعلی سینا) کا علم ہیئت کی ترقی میں کیا حصہ ہے جس کا بیرونی نے اعتراف کیا ہو الا یہ کہ بیرونی کی ہجو ملیح کو اعتراف کا درجہ دے دیا جائے . اس کا جواب « ریاضیات شفا » سے مل سکتا ہے مگر یہ ایک مستقل بحث ہے اور مستقل شرح و بسط کی مقتضی .

[۱۱/۱۲/۱۹۶۳م]

* * *

(۱) گردیزی : زین الأخبار : ۷۴

صدرالدین علی بن ابی‌الفرج البصری

ڈاکٹر مختارالدین احمد*

عربوں کا عہدِ عباسی، دواوین کی ترتیب اور شعری مجموعوں کی تالیف کے لیے بڑا سازگار ثابت ہوا۔ «المفضلیات»، «الأصمعیات»، «کتاب الإختیارین» «جمهرة أشعارالعرب»، «مختارات أشعارالعرب»، «منتهی‌الطلب من أشعارالعرب» اور دوسرے مجموعوں سے جن کی فہرست طویل ہے قطع نظر، ایسے مجموعوں کی تعداد بھی خاصی ہے جن کی طرح ابو تمام (متوفی ۲۳۱ھ) نے ڈالی۔ وہ پہلا شخص ہے جس کے انتخاب کردہ مجموعے کے لیے «الحماسة» کا نام تجویز ہوا۔ اس سے پہلے عام طور پر قصیدوں کے انتخابات اور مجموعے بنا کرتے تھے، اب مقطعات کی باری آئی اور چھوٹے چھوٹے قطعے بھی مجموعوں میں جگہ پانے لگے۔ ابو تمام کا انتخاب بڑا مقبول ہوا۔ اس نے شعری مجموعے کی ترتیب کی ایک نئی راہ نکالی اور خود اس منزل کا مسافر اور میرکارواں بھی بنا۔ دنیاے ادب کو اس طرح ایک اچھے شاعر سے بڑھکر اچھا نقاد، اور شعری حسن کو پرکھنے والا ایک فن‌کار مل گیا۔ اس کی اپنی شاعری سے زیادہ اس کی تنقیدی صلاحیتوں اور اس کے حسن ذوق کو سراہا گیا اور اسکے انتخاب کو ایک بڑا ادبی کارنامہ سمجھا گیا، اسی لیے صدیوں سے یہ معمول رہا ہے کہ «دیوان ابو تمام» سے «حماسۂ ابو تمام» کو کہیں زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ ابوتمام کی اس کتاب پر جس قدر علماء نے کام کیا ہے اور جس قدر شروح اور حواشی لکھے ہیں اسے بتانے کے لیے ایک علیحدہ مضمون چاہیے۔

(*) ڈاکٹر مختارالدین احمد، ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

«حماسة» کے لغوی معنی جنگ میں شجاعت و بسالت کے ہیں
ابو تمام کی کتاب کا پہلا باب «باب الحماسة» ہے اسی مناسبت سے
پوری کتاب کا نام «الحماسة» ہوگیا۔ بعد کے لوگوں میں بھی یہ سنت
جاری رہی، البحتری (م ۲۸٤ھ)[1] جو خود ابو تمام کا شاگرد اور اس
خوشہ چیں تھا، پہلا شخص ہے جس نے اسکی پیروی کی اور اپنے عہ
میں کچھ نئی راہیں پیدا کیں، «حماسۂ ابو تمام» میں کل دس ابوا
تھے۔ اس نے بڑھاکر ۱۷٤ ابواب یا عنوانات قائم کیے اور ان کے تح
اشعار جمع کیے۔ اس میں قطعات بھی زیادہ تعداد میں جمع کیے ہیں ج
کی تعداد ۱٤٥٤ تک پہنچتی ہے۔ ابن الشجری (م ٥٤۲ھ) کے پیش نظ
«حماسۂ ابوتمام» تو تھا ہی ممکن ہے «حماسۂ بحتری» بھی ہو[2]۔ اس نے
افراط و تفریط سے بچ کر درمیانی راہ نکالی، بحتری کے یہاں ابواب بہ
زیادہ تھے اور اس سے قارئین کو آسانی اور دل چسپی کے بجائے وحشت
ہوتی ہے۔ اس نے اپنے یہاں مختصر لیکن ضروری ابواب رکھے اور یو
یہ مختصر سی کتاب بہت مقبول ہوئی۔

یہ چند وہ حماسے ہیں جو ہمارے سامنے شائع ہوکر آچکے ہیں لیکن
یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ حماسوں کی تعداد ختم ہوگئی۔ ذیل میں چند
حماسوں یا اُن مجموعوں کا ذکر کیا جاتا ہے جو «حماسہ» کہلاتے ہیں
یا اس طریقے پر لکھے گئے ہیں، اس لیے کہ بعد کے دور میں «حماسہ»
ہر اس مجموعے کو کہنے لگے جس میں قطعات جمع کیے گیے ہوں، خو

---

(۱) Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literature* (Leiden, 1937-1949). i, 79

(۲) لیکن یہ یقینی نہیں، بحتری کے حماسے کی کم یابی کا یہ ع
رہا ہے کہ عبدالقادر البغدادی (متوفی ۱۰۹۳ھ) تک کو یہ کتاب نہیں
تھی اور نہ انہیں اس کتاب کا پتا تھا: «ولم نسمع أن للبحتری حماسة» الخز
(۳ : ٥۹۱)۔ خود بیسویں صدی میں جب لویس شیخو الیسوعی اسے شائع
رہے تھے تو لائڈن کے ایک نسخے کے علاوہ انہیں دنیا بھر میں کو
دوسرا نسخۂ مقابلے کے لیے نہ مل سکا۔

اس کا نام حماسہ ہو یا نہ ہو۔ ان میں بعض اب حوادث کے ہاتھوں فنا ہوچکے ہیں اور بعض جو زمانہ کے دست برد سے محفوظ رہ گئے ہیں، کتب خانوں کے گوشوں میں پڑے ہوئے ہیں اور اب تک دن کی روشنی کو ترس رہے ہیں۔

حماسۂ أعلم شنتمری:

ابو الحجاج یوسف بن سلیمان بن عیسی الأعلم النحوی الشنتمری (۴۱۰—۴۷۶ھ)[1] نے بھی ایک حماسہ مرتب کیا تھا جو «حماسۂ أعلم شنتمری» کے نام سے مشہور ہے۔ راقم قطعی طور پر کچھ کہنے سے قاصر ہے کہ یہ کوئی مستقل حماسہ ہے یا جس طرح شیخ نائل مرصفی نے کیا ہے[2] شنتمری نے بھی «حماسۂ ابو تمام» کی ترتیب حروف تہجی پر کرکے اس کی شرح کردی ہے جیسا کہ صلاح الدین الصفدی (م۷۶۴ھ) کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے[3]۔

---

(۱) حالات کے لیے دیکھیے ابن خلکان: وفیات الأعیان (۶: ۷۹)؛ المقری: نفح الطیب (۲: ۴۷۱) نشر دوزی؛ ابن بشکوال: الصلة رقم: ۱۳۹۱ (طبع کودیرا)؛ Brockelmann, *GAL i*, 377 نیز دیکھیے Brockelmann کا مقالہ «الأعلم» در دائرة المعارف الإسلامیه (۲: ۳۲۱) جہاں ان کی کتی موجودہ تصانیف کا بھی ذکر ہے۔

(۲) اس کتاب کے دو نسخے دارالکتب المصریه قاہرہ میں محفوظ ہیں۔

(۳) «شرح الحماسة شرحاً مطولاً و رتب الحماسة علی کل باب منها علی حروف المعجم» (نکت الهمیان: ۳۱۳)۔ استاذ مکرم پروفیسر عبد العزیز المیمنی کا بھی یہی خیال ہے؛ «وحماسة الأعلم الشنتمری وهی حماسة أبی تمام هذه بعد ترتیبها علی الحروف» دیکھیے ان کا مقالہ: «ماذا رأیت بخزائن البلاد الإسلامیة» (حیدر آباد، ۱۳۶۰) ص ۸ جو انہوں نے دائرة المعارف العثمانیه حیدر آباد کی ایک مجلس منعقدہ ۱۳۵۷ میں پڑھا۔

Brockelmann نے الأعلم الشنتمری کے ذکر میں اس کی تصانیف کے ذیل میں «الحماسه» کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے اس کتاب کا مصنف سمجھتا ہے

ابن خلکان کا خیال یہ ہے کہ الشنتمری نے «الحماسة» کی شرح لکھی تھی جس کا ایک نسخہ ان کے پاس تھا[1].

حاجی خلیفہ نے ان کا ذکر شارح حماسۂ ابو تمام کی حیثیت سے کیا ہے[2]. دارالکتب المصریہ کے فہرست نگار[3] نے حماسۂ ابو تمام کے یک نسخے کا ذکر کیا ہے جو بروایت الأعلم الشنتمری ہے اور جس کی ترتیب حروف تہجی پر رکھی گئی ہے اس میں سب سے پہلے قیس بن الخطیم کا مندرجہ ذیل مقطوعہ درج ہے:

ثارت علیا والخطیم فلم أضع وصیة أشیاخ جعلت ازاء ها

یہ نسخہ مغربی خط میں أحمد بن عبداللہ بن سلیمان نے ۵۹۷ ہجری میں لکھا ہے. الشنتمری کتابوں کی شرحیں لکھنے میں خاص دل چسپی رکھتے تھے. ان کی تصانیف میں «شرح دیوان المتنبی»، «شرح الشعراء الستة»، «شرح شواهد کتاب السیبویه» جس کا نام «تحصیل عین الذهب فی معدن جوهر الأدب فی علم مجازات العرب» ہے. علی الترتیب برلین، پیرس، آکسفورڈ کے کتاب خانوں میں محفوظ ہیں اس لیے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس نے ابو تمام کے «دیوان الحماسة» کی بھی شرح کی ہو لیکن ترتیب بدل دی ہو اور شرح کے ضمن میں کچھ ایسے قطعات کتاب میں نقل کیے ہوں جو حماسۂ ابو تمام میں موجود نہ ہوں. استاذ مکرم مولانا عبدالعزیز المیمنی نے بہت عرصہ ہوا میری توجہ اس بات کی طرف منعطف کرائی تھی کہ اس کا بھی امکان ہے کہ اندلس اور مغرب کے دوسرے حصوں میں «حماسۂ ابوتمام» کی جو روایت پہنچی ہو وہ متداول روایت سے مختلف ہو. عبدالقادر البغدادی (متوفی ۱۰۹۳ ھ) صاحب «خزانة الأدب» نے متعدد مقامات پر اس حماسے

---

(۱) «و غالب ظنی أنه شرح الحماسة فقد کان عندی شرح الحماسة للشنتمری فی خمس مجلدات، و قد غاب عنی الآن من کان مصنفه وأظنه هو والله أعلم، و قد أجاد فیه». وفیات (٦ : ۷۹).

(۲) کشف الظنون ۱ : ٦۹۲ (استانبول، ۱۹٤۱م)

(۳) الفهرس (۳ : ۸۹)

کا اس طرح ذکر کیا ہے جیسے یہ صرف «حماسۂ ابوتمام» کی شرح نہ ہو، بلکہ خود ایک مستقل کتاب ہو. بعد کو Brockelmann نے البغدادی کی تقلید کی ہے[1].

(۱) ابو زبید الطائی کا یہ شعر:

لیتَ شعری و أین منی لیتٌ إن «لیتاً» و إنّ «لوّاً» عناءُ

نقل کرکے بغدادی لکھتے ہیں[2]:

«البیت من قصیدة لأبی زبید الطائی، أورد منها الأعلم فی باب النسیب من حماسته ستة أبیات» اور پھر انہوں نے وہ چھ شعر نقل کردیے ہیں. اگر أعلم الشنتمری نے حماسۂ ابو تمام کی صرف ترتیب درست کی ہوتی تو یہ اشعار جو ابو تمام کے حماسہ میں نہیں ہیں حماسۂ شنتمری میں کہاں سے آجاتے؟

(۲) عصام بن عبیدة الزّمانی کا یہ شعر[3]:

أبلغ أبا مسمعٍ عنی مغلغلةً و فی العتاب حیاة بین أقوامِ

نقل کرکے لکھا ہے:

«أوردها أبو تمام[4] والأعلم الشنتمری و صاحب الحماسة البصریة[5] فی حماستهم[6]» یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ عبد القادر البغدادی «حماسۂ أعلم الشنتمری» کو «حماسۂ ابو تمام» اور «حماسۂ بصریہ» کی طرح ایک مستقل کتاب اور علیحدہ مجموعہ تصور کرتے ہیں.

---

(۱) «و ذکر عبدالقادر البغدادی «کتاب الحماسة» للأعلم فی مصنفه» (بروکلمان: دائرة المعارف الاسلامیه ۲: ۳۲۱)

(۲) البغدادی: خزانة الأدب (۳: ۳۸۲).

(۳) صدرالدین علی البصری: الحماسة البصریه (۲: ۲۲) مرتبه مختارالدین احمد طبع دائرة المعارف حیدرآباد، ۱۹٦٤

(٤) أبو تمام: الحماسة (۳: ۷۷)

(٥) الحماسة البصریة (۲: ۲۲)

(٦) البغدادی: خزانة الأدب (۳: ۳٤٥)

(٣) اسی طرح دوسری جگه لکھاهے[1]: «أوردها أبو تمام فی الحماسة للحصین بن الحمام و أوردها الأعلم الشنتمری فی حماسته أیضاً» ترتیب بدلنے والے اور شرح کرنے والے کو کسی قطعے یا قصیدے کو حذف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور اوپر کی عبارت سے صاف ظاہر ہورہا ہے که ابوتمام اور أعلم الشنتمری دونوں کے حماسوں میں جو یقیناً علیحده علیحده اور مستقل کتابیں ہیں یه قطعه موجود ہے .

(٤) ایک جگه لکھتے ہیں[2] «هو من أبیات أوردها أبو تمام فی باب المراثی و أوردها الأعلم أیضاً فی حماسته» .

(٥) لیس من مات فاستراح بمیّتٍ إنما المیتُ میت الأحیاءِ[3]

اس پر بغدادی لکھتے ہیں[4]: «أوردها الأعلم والشریف الحسینی فی حماستیهما»

(٦) لحافی لحاف الضیف والبرد برده ولم یلهنی عنه غزال مقنعُ

اس پر بغدادی رقم طراز ہیں: «و کلهم روی هذا الشعر لمسکین[5] إلا الجاحظ و الأعلم الشنتمری فإنهما نسباه إلی کعب بن سعد الغنوی»[6].

---

(١) ایضاً (٣ : ٦٠٥) (٢) ایضاً (٣ : ٦٠٥)

(٣) یه شعر عدی بن الرعلاء الغسانی کی طرف منسوب ہے . (بحتری: الحماسة : ٣١١) اور یاقوت الحموی (معجم الأدباد ٤ : ٢٦٩) اس شعر کو صالح بن عبد القدوس کی ملکیت بتاتے ہیں. مولانا عبد العزیز المیمنی کا بھی یہی خیال ہے دیکھیے سمط اللآلی : ٨ حاشیه رقم ٥

(٤) البغدادی: خزانة الأدب (٤ : ١٨٧)

(٥) صاحبِ «خزانة الأدب» کا یه بیان که جاحظ اور الشنتمری کے سوا سب لوگوں نے یه قطعه مسکین الدارمی کی طرف منسوب کیا ہے ، صحت سے دور ہے. الحماسة البصریه (٢ : ٢٤٧) میں یه عقبة بن مسکین الدارمی اور حماسهٔ ابو تمام (٤ : ١٢٠) میں عتبه بن بجیر کی طرف منسوب ہے . اس قطعے کی نسبت عروة بن الورد کی طرف بھی ہے اور اس کے دیوان میں موجود ہے (دیوان رقم : ١٧). جاحظ اور الشنتمری کے علاوه شریشی نے بھی اسے الغنوی کی طرف منسوب کیا ہے دیکھیے: الشریشی : شرح المقامات (٢ : ٢٣٦) (٦) الخزانة (٢ : ١٨٠)

(۷) حماسۂ أعلم الشنتمری میں کم از کم ایک باب ایسا بھی ہے جو حماسۂ أبو تمام کیا، کسی حماسے میں موجود نہیں اور وہ آخری باب، «باب القصر و الکبر» ہے، یوں بھی اس کتاب میں ایسے زیادات ہیں جن کا حماسۂ ابو تمام میں پتا نہیں۔

بہرحال اصل کتاب کے مطالعہ کے بغیر یقینی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے، لیکن یہ ضرور ہے کہ اگر الشنتمری نے «حماسۂ ابو تمام» کی صرف شرح کی ہوتی یا ترتیب بدلی ہوتی تو بغدادی اس کا ذکر کہیں تو کرتے۔ الشنتمری کا حماسہ ان کی نظر سے گزرا ہے، اس سے فائدہ اُٹھایا ہے اور اس کے حوالے دینے میں وہ مجموعی انداز ایسا اختیار کرتے ہیں جس سے یقین ہوتا ہے کہ وہ اسے «حماسۂ ابو تمام» سے علحدہ ایک مستقل کتاب سمجھتے ہیں یہ دوسری بات ہے کہ الشنتمری کے پیش نظر «حماسۂ ابو تمام» رہی ہو اور اس سے اس نے بہت فائدہ اٹھایا ہو۔ اگر ایسا ہے تو اس میں حماسۂ شنتمری کی کیا تخصیص ہے تقریباً سارے حماسوں میں «حماسۂ ابو تمام» کے قطعات موجود ہیں۔

اس حماسے کا ایک بہت قدیم، صحیح، اور اہم نسخہ[1] دارالکتب المصریہ قاہرہ (ادب: ۹۴) میں موجود ہے جس کی کتابت ۵۹۷ ھ میں ہوئی ہے۔ خیرالدین الزرکلی نے الشنتمری کے «شرح دیوان الحماسۃ» کے ایک نسخے کا پتا بتایا ہے جس کی کتابت ۵۱۳-۵۱۴ ھ میں ہوئی ہے اور کتب خانۂ احمدیہ تیونس میں محفوظ ہے[2]۔ حماسۂ شنتمری کی ایک شرح کا بھی پتا چلا ہے[3] یہ بارھویں صدی ہجری کے ایک مغربی عالم ابن زا کور[4] الفاسی (م ۱۱۲۰ ھ) نے «شرح الحماسۃ الشنتمری» کے نام سے دو جلدوں میں کی ہے جس کا ایک ناقص الطرفین نسخہ خط مغربی میں امیر طاہر الجزائری، حفید امیر

(۱) فہرس دارالکتب المصریۃ (٤ : ۸۹) قاہرہ، ۱۹۲۷ م
(۲) الزرکلی: الأعلام (۹ : ۳۰۸)
(۳) عبدالعزیز المیمنی: یادداشت سیاحت ممالک اسلامیہ (قلمی)۔
(٤) Brockelmann, *GAL* Suppl. ii, 684

عبد القادر الجزائری کے کتب خانۂ دمشق میں موجود ہے۔ یہ نسخہ استاذ المیمنی کی نظر سے بھی گذر چکا ہے[1]۔ غالباً خود الشنتمری نے بھی اپنے حماسے کی شرح لکھی تھی۔

الحماسة للشاطبی :

اس حماسے کے مؤلف ابو عامر محمد بن یحییٰ بن خلیفة بن یدّق الشاطبی الأندلسی النحوی (٤٨٢ ھ—٥٤٧ ھ) ہیں[2]۔ یہ اندلسی ادیب ہیں اور شاطبہ کے رہنے والے۔ ان کی تصانیف میں «ملوک الأندلس و الأعیان والشعراء بها»، «مجموعة خطب» اور «الحماسة» ہیں۔ آخر الذکر کتاب کے کسی نسخے کی اطلاع نہیں ملی ہے اور نہ کسی ادبی کتاب میں اس کا حوالہ نظر سے گزرا۔

الحماسة للشمیم الحلی :

مصنف ابوالحسن علی بن الحسن بن عنتر بن ثابت النحوی اللغوی متوفی ٦٠١ ھ جو شمیم الحلی کے نام سے مشہور ہیں[3]۔

یاقوت الحموی، مصنف سے ٥٩٤ ھ میں ملا تھا، وہ کہتا ہے کہ ابو تمام کے حماسے کا ذکر آیا تو انہوں نے کہا : ابو تمام نے تو اپنے حماسے میں سارے شعراے عرب کے اشعار جمع کردیے ہیں لیکن میں نے تو صرف اپنے اشعار سے ایک پورا حماسہ تیار کردیا ہے۔ وزیر جمال الدین ابن القفطی نے بھی تفصیل سے اس کے حالات لکھے ہیں اور اس کے حماسے کا ذکر کیا ہے۔ حاجی خلیفہ کے یہاں بھی اس حماسے کا ذکر ملتا ہے اس سے

---

(١) عبدالعزیز المیمنی : ماذا رأیت بخزائن البلاد الإسلامیه : ٩

(٢) حالات کے لیے دیکھیے : ابن الأبار : التکملة ١٩٨ ؛ سیوطی : بغیة الوعاة : ١١٢ ؛ فتح بن خاقان : قلائد العقیان : ١٨٦ ؛ البغدادی : إیضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون (١ : ٤٢١) اور الأعلام (٨ : ٧)۔

(٣) ان کے حالات معجم الأدباء (٥ : ١٣٠) ؛ ابن العماد : شذرات الذهب (٥ : ٤) ؛ وفیات الأعیان (٣ : ٢٦) ؛ القفطی : إنباه الرواة (٢ : ٢٤٣) تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم (قاهره؛ ١٩٥٢) دیکھنا چاہیے۔

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حماسہ ۱۴ ابواب پر مشتمل تھا[1]. تعجب نہیں ابواب بعینہ وہی ہوں جو ابو تمام کے یہاں ہیں. ابن خلکان نے لکھا ہے[2] کہ اس حماسے میں دس ابواب تھے[3].

الحماسة المغربیہ :

اس کے مصنف جمال الدین ابو الحجاج یوسف بن محمد بن ابراہیم الأنصاری البیاسی الأندلسی متوفی ۶۵۳ ھ ہیں[4]. ان کی ولادت بیاس (اندلس) ۵۷۳ ھ میں ہوئی، موصوف اندلس کے مشہور عالموں میں تھے، نظم و نثر پر بڑی بھرپور قدرت رکھتے تھے. عرب کی تاریخ، وقائع و ایام پر بڑی گہری نظر تھی. صاحب افریقہ کے لیے ایک کتاب « الإعلام بالحروب الواقعة فی صدر الإسلام » لکھی تھی جس میں حضرت عمر فاروق کی شہادت سے ہارون الرشید کے عہد تک کے واقعات درج ہیں[5]. « شرح رسالة ابن حریق » (ابن حریق[6] کے حاشیہ پر « الجمل » الزجاجی کی شرح ہے).

---

(۱) کشف الظنون (۳ : ۱۱۶)

(۲) وفیات الأعیان (۳ : ۲۶)

(۳) اس مصنف کی ایک دوسری کتاب « الأنیس فی غرر التجنیس » کا بھی پتا چلا ہے. اس کا ایک نسخہ دار الکتب المصریہ میں موجود ہے (الفہرس ٤ : ۲۹) « کشف الظنون » میں اس کا نام « أنیس الجلیس فی التجنیس » ہے.

(٤) حالات کے لیے دیکھیے ابن خلکان : وفیات الأعیان (٦ : ۲۳۶) طبعة محی الدین عبدالحمید؛ مقری : نفح الطیب (۲ : ۲۱۳)؛ ابن العماد : شذرات الذهب (٥ : ۲٦۲)؛ Brockelmann, *GAL* i, 124, Suppl. i, 588.

(٥) ابن خلکان لکھتے ہیں « رأیت هذا الکتاب فطالعته و هو فی مجلدین أجاد فی تصنیفه » (وفیات ٦ : ۲۳۶). اس کا ایک نسخہ دار الکتب المصریہ میں محفوظ ہے (الفہرس ٥ : ۳۳) مزید دیکھیے :

Horovitz, *Mitteilunges der Seminars fur Orientaliche Sprachen* Vol. X p. 22

(٦) (متوفی سنہ ٦۲۲ ھ) حالات کے لیے دیکھیے : ابن الزبیر الغرناطی : صلة الصلة رقم : ٦٦۳، اس کتاب کا ایک نسخہ مکتبة الزاویة الحمزیة، تطوان (مغرب) میں محفوظ ہے.

اور « تذكرة العاقل و تنبيه الغافل »[1] کے علاوہ انہوں نے متقدمین و
شعراء کے کلام کا ایک مجموعہ بھی مرتب کیا تھا جو « الحماسة ا
کے نام سے مشہور ہے اور چونکہ بیاس ان کا وطن ہے اس ای
مناسبت سے ان کے حماسے کا نام « الحماسة البياسية » بھی ہے . ی
دو جلدوں پر مشتمل ہے[2] جس کی تصنیف تیونس میں (شوال ٦٤٦
ہوئی، اس میں « حماسۂ ابو تمام » کے طرز پر جاهلی، مخضرم،
مولدین اور مشرق اور اندلس کے محدثین شعراء کے بہترین اشعار
کرکے جمع کیے ہیں، اس میں اندلس کے شعراء کا بھی کلام در
ابن خلکان کی نظر سے یہ حماسہ گزرا تھا اور دو تین مقامات
نے اس کا ذکر بھی کیا ہے اور اس سے فائدہ بھی اٹھایا ہے[4]. ابن
بھی اس کتاب سے اپنی واقفیت کا اظہار کرتا ہے[5].

---

(١) وفيات الأعيان (٢ : ٣٢٦) ابن خلکان نے نام « تذكير العا
« تذكرة العاقل » دونوں لکھا ہے اور اس سے کئی مقامات پر استفادہ کیا ہے ا
کی طویل عبارتیں بھی نقل کی ہیں دیکھیے (٦ : ١١٦) اور (٦ :
(٢) كشف الظنون (٣ : ١١٦)، ابن العماد نے بھی دو جلدوں
کیا ہے شذرات (٥ : ٢٦٢).
(٣) كشف الظنون (١ : ٦٩٢) طبع استانبول .
(٤) ابن اللبانة کے ذکر میں ابن خلکان لکھتے ہیں : « و
كتاب الحماسة التى صنفها يوسف البياسى » (٢ : ٣٥)، پھر ابو یعقوب
بن عبد المؤمن کے ترجمے میں لکھتے ہیں : « و قال البياسى فى -
(٢ : ٢٧٣). البیاسی کے ترجمے میں وہ لکھتے ہیں : « و رأيت له أيض
الحماسة فى مجلدين و قد قرئت النسخة عليه و عليها خطه، كتبه فى
شهر ربيع الآخر سنة خمسين و ستمائة، و قال فى آخر الكتاب : و كان الف
تأليفه و ترتيبه بمدينة تونس، حرسها الله تعالى فى شوال سنة ست
وستّ مائة ».

(٥) ابن العماد : شذرات الذهب (٥ : ٢٦٢). ابن خلکان
حماسے کی تمہید اور مختلف ابواب سے کچھ قطعات نمونے کے طو
صفحوں میں درج بھی کیے ہیں. وفيات الأعيان (٦ : ٢٣٦)، (٦ : ٢٣٧

اس حماسے کا ایک مکمل نسخہ جس میں ابو تمام ، بحتری ، ابن السید البطلیوسی کا بھی خاصہ کلام موجود ہے کتب خانۂ سلطان محمد فاتح استانبول میں موجود ہے اس کا خط مغربی ہے اوراق ۱۰۹ سطور فی صفحہ ۲۵ مکتوبہ ۶۱۸ھ[1] اس کتاب کے کچھ اجزا کتب خانۂ گوتھا (مشرقی جرمنی) میں بھی محفوظ ہیں[2].

التذکرة السعدیة :

اس کے مؤلف محمد بن عبدالرحمن بن عبد المجید العبیدی[3] ہیں جو کم از کم ۷۰۲ ھ تک ضرور زندہ تھے . یہ جاهلی ، اسلامی ، مخضرمی اور مؤلف کے عہد تک کے متأخرین شعراء کے کلام کا نہایت نفیس انتخاب ہے . اصل مأخذ یہ تین حماسے ہیں : « حماسۂ ابو تمام » ، « حماسۂ ابن فارس » اور « حماسۂ ابو ہلال العسکری » اس کے علاوہ محدثین میں مؤلف نے ابو نواس، زہیر المصری وغیرہ کے اشعار کا اضافہ کیا ہے . اس کتاب میں یزید بن معاویہ کے بہت سے اشعار ملتے ہیں .

کتاب مندرجہ ذیل ۱۴ ابواب پر مشتمل ہے :

۱۔ الحماسة والافتخار ، ۲۔ الأدب والحکم والأمثال ، ۳۔ النسیب ، ۴۔ المدح والإستجداء والإستعطاف و التقاصی ، ۵۔ المراثی ، ۶۔ الهجاء

---

(۱) کتاب خانۂ فاتح رقم : ۴۰۷۹ اس پر ایک مضمون *MFO* Vol. v, p. 505 میں شائع ہوا ہے . اسی نسخے کے حاشیے پر « صفوة الأدب » جس کا ذکر آگے آرہا ہے درج ہے .

(۲) گوتھا رقم : ۱۳ دیکھیے دیباچہ حماسۂ بحتری از لویس شیخو؛ بروکلمان : تأریخ الأدب العربی (۱ : ۸۲)

(۳) Brockelmann نے کتاب کا پورا نام « التذکرة السعدیة فی الأشعار العنبیه » لکھا ہے . مصنف کے متعلق اس کے پاس بالکل معلومات نہیں اس نے صرف مصنف کا نام لکھ دینے پر اکتفا کیا ہے *GAL* Suppl, ii, p. 901 اس کتاب پر ایک مضمون کا حوالہ بھی یہاں درج ہے جو *WZKM* Vol. XXVI p. 81 میں شائع ہوا ہے .

۷۔ الأخوانیات ، ۸۔ التهانی ، ۹۔ الإعتذار ، ۱۰۔ ا
۱۱۔ المعاتبات والشماتة من حوادث الزمان و الصبر علیها ، ۱۲
۱۳۔ الأشیاء المتفرقة ، ۱٤۔ الدعاء .

مؤلف کا طریقۂ کار یہ ہے کہ ہر باب میں وہ سب سے « حماسۂ ابو تمام » سے اپنے پسندیدہ قطعات نقل کرتے ہیں ، اس ابو ہلال العسکری اور ابن فارس اللغوی کے حماسوں سے اشعار ک دیتے ہیں ، اس کے بعد اس باب میں ابو تمام ، بحتری اور م اشعار اور پھر آخر میں اپنے عہد تک کے دوسرے شعراء کا انتخا درج کرتے ہیں .

یہ کتاب نہایت دلچسپ اور مفید ہے اور شائع کرنے قابل لیے کہ اس کے اہم مأخذوں میں دو کتابیں « حماسۂ عسکری » اور ابن فارس » کا آج وجود نہیں ، اس کے علاوہ یہ صرف ان دونوں کا خلاصہ یا انتخاب نہیں بلکہ خود مؤلف نے اپنے زمانہ تک کے ش اشعار بڑی تلاش و جستجو سے جمع کیے ہیں ، اور بعض نئے اضافہ بھی کیا ہے . اس کتاب کا ایک نسخہ خود مصنف کے ہاتھ ہوا مکتوبہ ۷۰۲ ھ چھوٹی تقطیع کے ۲٤۰ اوراق (سطور : ۱۷) پر (استانبول) کے کتب خانے میں محفوظ ہے ، رقم : ۳۸۲۱[1].

صفوة الأدب و دیوان العرب :

مصنف ابو العباس أحمد بن عبد السلام الکورانی ہیں[2]. موصو متقدمین اور متأخرین کے اشعار کثرت سے یاد تھے ، انہوں نے ایک « حماسۂ ابو تمام » کی وضع پر ترتیب دیا ہے . ابن خلکان کے عہد

---

(۱) عبد العزیز المیمنی : یادداشت سیاحت ممالک اسلامیہ . (قل

(۲) Brockelmann نے صرف کتاب اور مصنف کا نام درج ک حالات اور نسخے کی تفصیلات پیش نہیں کی ہیں ہاں یہ لکھا ہے کہ ک فاتح میں اس کتاب کا اختصار موجود ہے *GAL* Suppl. ii, p. 916

اس نسخے پر ایک مضمون *MFO*, Vol. V, p. 505 میں شایع ہوا

کتاب عام تھی. وہ لکھتے ہیں کہ یہ کتاب اہل مغرب میں اُسی طرح مقبول تھی جسطرح «حماسۂ ابو تمام» مشرق میں. وہ اس مجموعے کے حسن ترتیب و انتخاب کے معترف ہیں[1] . مصنف نے یہ مجموعہ یعقوب بن یوسف بن عبد المؤمن القیسی الکوفی صاحب بلاد المغرب (متوفی ۵۹۵ھ)[2] کے نام معنون کیا تھا[3]. مصنف چھٹی صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں اور انہوں نے اپنے حماسے میں اپنے زمانہ تک کے شعراء کے اشعار درج کیے ہیں یہ کتاب، «الحماسة المغربیه» نسخۂ کتاب خانۂ سلطان محمد فاتح (رقم ۴۰۷۹) کے حاشیے پر منقول ہے. اس نسخے کا خط مغربی ہے، تعداد اوراق ۱۰۹ سطور ۱۷ اور سال کتابت ۶۱۸ھ ہے[4].

حماسۂ أبوهلال العسکری :

عربی زبان کے مشہور مصنف أبو هلال العسکری (متوفی ۳۹۵ھ) کی تالیف ہے. اس کا ذکر بدر الدین عینی[5] اور حاجی خلیفه[6] نے کیا ہے. صاحب «مجموعة المعانی» کو یہ کتاب ملی تھی اور اس سے اس نے فائدہ بھی اٹھایا تھا[7] .

---

(۱) «جمع کتاباً یحتوی علی فنون الشعر علی وضع «الحماسه» لأبی تمام الطائی، و سماه «صفوة الأدب و دیوان العرب» و هو کثیر الوجود بأیدی الناس، و هو عند أهل المغرب کالحماسة عند أهل المشرق» (وفیات الأعیان ۲ : ۳۷۵ ، ۶ : ۱۳۶ طبعة محی‌الدین عبدالحمید)

(۲) وفیات الأعیان (۶ : ۴) ؛ نفح الطیب (۲ : ۷۳۸) ؛ (۲ : ۱۱۸۸)؛ الأعلام (۹ : ۲۶۷) .

(۳) «وله ألف ابو العباس أحمد بن عبد السلام الجراوی کتابه الذی سماه «صفوة الأدب و دیوان العرب» فی مختار الشعر و هو مجموع ملیح أحسن فی اختیاره کل الإحسان» (وفیات الأعیان ۲ : ۲۲۸) .

(۴) عبد العزیز المیمنی : یاد داشت سیاحت ممالک اسلامیه (قلمی). اس نسخے پر ایک مضمون *MFO* Vol. v. p. 505 میں شائع ہوا ہے .

(۵) العینی : شرح شواهد المغنی (۴ : ۵۹۸) .

(۶) کشف الظنون (۳ : ۱۱۶) طبع فلوگل، (۱ : ۶۹۳) طبع استانبول .

(۷) «کذا رواه أبو هلال العسکری فی کتابه الحماسة الذی جمعه» (مجموعة المعانی : ۱۱۳) .

یہ کتاب، «التذکرة السعدیة» کے بہت اہم مأخذوں میں ہے اور اس میں بہت سے مندرجات و معلومات «حماسۂ ابو ہلال» سے ماخوذ ہیں۔

الحماسة المحدثة لابن فارس:

یہ أحمد بن فارس بن زکریا اللغوی متوفی ۳۶۹ھ[1] کی اس قدر اہم کتابوں میں ہے کہ ابن ندیم[2] نے اس کتاب کے علاوہ، اس کی کسی اور تصنیف کا ذکر نہیں کیا۔ اس میں قدماء کے کلام سے صرفِ نظر کرکے متأخرین کے اشعار کے انتخاب کی طرف توجہ کی گئی ہے، اس حماسے کا ذکر یاقوت الحموی[3] نے بھی کیا ہے، متأخرین کے یہاں جو اس کتاب کا ذکر ملتا ہے[4]، اس کا مأخذ غالباً «معجم الأدباء» ہی ہے۔ «تذکرة السعدیة»

(۱) حالات کے لیے دیکھیے: ابن خلکان: وفیات (۱: ۱۰۰) نشر محی الدین عبدالحمید؛ یاقوت الحموی: معجم الأدباء (٤: ۸۰ - ۹۸) طبع الرفاعی؛ الزرکلی: الأعلام (۱: ۱۸٤) دوسرا ایڈیشن؛ عمر رضا کحالة: معجم المؤلفین (۲: ٤۰) جہاں ان بہت سے مصادر کا ذکر ہے جن میں ابن فارس کے حالات ملتے ہیں۔ نیز دیکھیے محمد بن شنب کا مقالہ «ابن فارس» در دائرة المعارف الاسلامیہ (۲: ۲٤۷)؛ اور «الصاحبی» اور «مقائیس اللغة» کے تنقیدی ایڈیشن کے مقدمے جو علی الترتیب محب الدین الخطیب اور الأستاذ عبد السلام محمد ہارون کے لکھے ہوئے ہیں۔

(۲) ابن الندیم: الفہرست: ۸۰

(۳) یاقوت الحموی: معجم الأدباء (۲: ۸) طبع مارگولیتھ، (٤: ۸۰) طبع الرفاعی۔ یاقوت نے اس کا نام «کتاب الحماسة المحدثة» لکھا ہے۔ ابن فارس کا وہ طویل مکتوب جو اس نے ابو عمرو محمد بن سعید الکاتب کو لکھا ہے «حماسات المحدثة» کے متعلق اس کے نظریے کی وضاحت کرتا ہے، الثعالبی کی «یتیمة الدہر» (۲: ۲۱٤ - ۲۱۸) میں موجود ہے، وہیں سے الاستاذ محمد عبد السلام ہارون نے «مقائیس اللغة» (مقدمة الناشر: ۱۵ - ۲۰) میں اور محب الدین الخطیب نے «الصاحبی» کے مقدمے میں نقل کیا ہے۔

(٤) اسماعیل پاشا: ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون (۱: ٤۲)

کے اہم مأخذوں میں یہ کتاب بھی رہی ہے . اس کا ، (یا حماسۂ ابو تمام ، شرح ابن فارس کا ؟) ایک نسخہ کتب خانۂ مشہد ایران ، میں موجود ہے[1] .

حماسۂ ابن المرزبان :

ابوبکر (یا ابو العباس) محمد بن خلف المرزبان الدمیری البغدادی ،[2] اس کے مؤلف ہیں جو زبیر بن بکار (متوفی۲۵۶ھ) اور الرّمادی (متوفی۲۶۵ھ) کے شاگرد ہیں . ان کے تلامذہ میں ابو عمرو بن حیوۃ قابل ذکر ہیں . ابن المرزبان کا سال وفات ۳۰۹ھ ہے . ان کے حماسے کا ذکر صرف یاقوت الحموی کے یہاں دیکھنے میں آیا[3] . یاقوت کے علاوہ کوئی اور مصنف اس کتاب کا ذکر نہیں کرتا . ان کی تصانیف میں « وصف الفارس » ؛ « وصف السیف » ، اور « وصف القلم » کا ذکر ملتا ہے . کہا جاتا ہے کہ اس نے پچاس سے زائد کتابیں فارسی سے عربی میں ترجمہ کیں . ان کی پانچ کتابوں کا ذکر Brockelmann نے کیا ہے جن میں تین کتابیں مخطوطے کی شکل میں اب بھی محفوظ ہیں . « تفضیل الکلاب » قاہرہ سے ۱۳۴۱ میں شائع ہوچکی ہے[4] .

حماسۂ خالدیین :

کتاب کا اصل نام « الأشباہ و النظائر من شعراء المتقدمین و الجاهلیة و المخضرمین» ہے جو « حماسة الخالدیین » کے نام سے مشہور ہے جسے اعمالِ موصل کے ایک قریہ « خالدیہ » کے رہنے والے دو بھائیوں ، ابوبکر محمد اور ابو عثمان سعید نے مل کر مرتب کیا ہے . اکثر ادبی

---

(۱) فہرست کتاب خانۂ مشہد، ایران (۳ : ٦) تہران ۱۳٤٥ھ.

(۲) السیوطی : بغیة الوعاة : ۱۰۳ ؛ حاجی خلیفه : کشف الظنون (۲ : ۲۰۱۳) طبع استانبول؛ کحاله معجم المؤلفین (۱۲ : ۱۳) ؛ یاقوت : معجم الادباء (۱۹ : ۵۲)؛ الخطیب البغدادی : تأریخ بغداد (۵ : ۲۳۷) .

(۳) معجم الأدباء (۷ : ۱۰۵) الجزء المنحول .

(٤) بروکلمان : تاریخ الأدب العربی (۲ : ۲۳۹) مترجمه الدکتور عبدالحلیم النجار (دار المعارف ، مصر).

و علمی کام دونوں بھائیوں نے مل کر کیے اور ان کی ساری تصانیف پر دونوں کے نام درج رہے۔ ان کے سالہائے ولادت و وفات کے متعلق قطعی طور پر کچھ معلوم نہیں، لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ یہ دونوں بھائی، چوتھی صدی ہجری کے ربعِ اول کے بعض مصنفین و رواۃ ابن الخیاط النحوی (م ۳۲۰ھ) ابن درید (م ۳۲۱ ھ) جحظۃ البرمکی (م ۳۲۴ھ) النوبختی (م ۳۲۷ھ)، قدامۃ بن جعفر (م ۳۳۷ھ) الصولی (م ۳۳۵ھ) اور التنوخی (م۳۸۳ ھ) وغیرھم سے روایتیں نقل کرتے ہیں یہ کہا جاسکتا ہے کہ دونوں بھائی تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی صدی کے پہلے عشرے میں پیدا ہوئے ہوں گے۔ ابوبکر، اپنے بھائی ابو عثمان سے عمر میں بڑے تھے ان کی وفات ۳۸۰ ھ میں ہوئی۔ ابو عثمان کے سال وفات میں اختلاف ہے Brockelmann نے ۳۵۰ ھ اور یاقوت الحموی نے ۳۷۱ھ لکھا ہے۔ یہ تاریخیں صحیح نہیں ہوسکتیں۔ اس لیے کہ ۳۸۰ ھ تک ان کا زندہ رہنا ثابت ہے، ابن شاکر الکتبی نے «فی حدود الأربع مائة» لکھا ہے[1]۔ قیاس غالب ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے عشرۂ دہم میں ان کی وفات ہوئی ہوگی[2]۔

«الأشباہ والنظائر» کی ترتیب دوسرے حماسوں اور اس قسم کے مجموعوں سے مختلف ہے اس کا پہلا باب، «باب الحماسة» بھی نہیں۔ اور یہ مجموعہ عنوانات کے تحت صرف شعروں کا انتخاب بھی نہیں جیسا کہ دوسرے حماسوں کے مرتبین کا معمول ہے بلکہ مؤلفین نے یہ انداز اختیار کیا ہے کہ کچھ اشعار لکھ کر ان شعروں کے ہم معنی شعر پیش کرتے ہیں اور پھر اس پر گفتگو کرتے ہیں، شعراء کے کلام پر موازنہ کرتے ہیں اور پھر ہر شعر کے بارے میں یہ بتاتے ہیں کہ شاعر نے یہ مضمون کہاں سے لیا ہے اور کن کن شعراء سے وہ مستفید ہوا ہے، شجاعت و بسالت کا ذکر آیا تو اس مضمون کے بہترین اشعار جمع

---

(۱) GAL Suppl. i, 41، معجم الأدباء (۱۱ : ۲۰۸)، فوات الوفیات (۱ : ۳۵۰)۔

(۲) الدکتور سامی الدھان نے سال وفات ۳۹۰ ہجری لکھا ہے۔ (مقدمۃ التحف والھدایا)

کردیں گے ، کسی کے ہجویہ اشعار یاد آگئے تو کثرت سے سپرد قلم کریں گے . مراثی کے مضمون پر اسی قسم کے شعر درج کریں گے ، نسیب کا ذکر ہے تو ویسے ہی اشعار انتخاب کرکے لائیں گے اور اس طرح ہمیں «باب الحماسة» ، «باب الهجاء» ، «باب المراثی» ، «باب النسیب» کا لطف آجاتا ہے . کہیں پر شرح کی ضرورت پڑی تو شرح شروع ہوجائے گی ، تلمیح یا کوئی قصہ طلب بات سامنے آگئی تو اس کا بیان ہونے لگا ، کسی لڑائی کا نام آیا تو ایامِ عرب کے دفتر کھلنے لگے ، «ابن الدُّمینة» کے شعر پسند آگئے تو اس کا دیوان کھڑا کردیا ، انھی وجوہ سے لوگ اس کتاب کو حماسوں میں شمار نہیں کرتے . لیکن اصل یہ ہے کہ ان مصنفین نے حماسہ ترتیب دینے کی ایک نئی راہ نکالی ہے اور پرانے طریقے کو خیرباد کہہ دیا ہے . سابق حماسوں میں مؤلف ، صرف اشعار منتخب کردیتا تھا ، اس کی اپنی رائے کا پتا نہیں چلتا تھا ، اشعار کی تشریح نہیں ہوتی تھی ، تلمیحوں اور شرح طلب رموز و نکات کا بھید نہیں کھلتا تھا ، اس کمی کو انھوں نے محسوس کرکے اس پر پوری توجہ دی ہے اور اپنے مجموعے کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے .

«الأشباہ» کے نسخے کتب خانۂ عاشر آفندی ، (استانبول) رقم : ۹۷۱ مکتوبہ ۶۰۳ ھ، کتب خانۂ اسعد آفندی سلیمانیہ رقم : ۲۹۳۳ اور دارالکتب المصریہ رقم : ۱۷۰۹ میں محفوظ ہیں . اس کی پہلی جلد ڈاکٹر سید محمد یوسف نے ۱۹۵۸ء میں قاہرہ سے شایع کردی ہے .

الحماسة البصریة :

مطبوعہ حماسوں کے علاوہ ، ان حماسوں میں جو ابھی تک منظرعام پر نہیں آئے ہیں ، سب سے زیادہ اہمیت «الحماسة البصریه» کی ہے اس کا مصنف غیر معروف سہی ، لیکن کتاب گم نام نہیں ، قدیم علماء نے جس قدر اس سے فائدہ اُٹھایا ہے اور دورِ حاضر کے مستشرقین اور دوسرے محققین نے جس قدر حوالے اس حماسے کے دیے ہیں اتنے کسی غیر

(۱) المختار من شعر ابن الدمینة ؛ تحقیق مختار الدین أحمد مقدمه : ۱۳ ـ ۱۴

مطبوعہ حماسہ کے دیکھنے میں نہیں آئے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ «ا
ابو تمام» کے بعد یہ دوسرا مشہور حماسہ ہے جسے دنیا جانتی ہے
جس سے علماء کثرت سے فائدہ اُٹھاتے ہیں تو بے جا نہ ہوگا. قدماء
ابن شاکر الکتبی (م٧٦٤ھ)[1]، عبد القادر البغدادی (م ١٠٩٣ھ)[2]، بدرالدین ا
(م ٨٥٥ ھ)[3]، جلال الدین السیوطی (م ٩١١ ھ)[4]، ابن الأکفانی (متوفی ٧٤٩
اور خضر الموصلی[6] (م١٠٠٧ھ) نے اپنی کتابوں میں اس کے حوالے دیے ہ
عصر حاضر کے پچاسوں علماء نے تخریجات و اختلاف روایات کے
اپنی کتابوں میں اس سے فائدہ اُٹھایا ہے اور انہیں اس کتاب سے بڑی
ملی ہے. جن اصحاب کے لیے یہ کتاب لکھی گئی اور جن کے نام
کی گئی ہے. وہ بڑی جلیل القدر ہستیاں تھیں، اسی طرح جن لوگوں
اس کتاب پر تقریظات لکھی ہیں. ان کی علمی اہمیت بھی مسلم ہے

«الحماسة البصرية» کے مؤلف صدر الدین علی بن أبی الفرج البص
نے سب سے پہلے اس مجموعے کو ٦٤٧ ھ میں مرتب کیا اور الملک الن

(١) الکتبی: عیون الأخبار (حوادث ٢٨٠ھ) نسخۂ کتاب خانۂ ماربرگ، ج

(٢) خزانة الأدب میں ذیل کے مقامات پر «الحماسة البصرية» کا
آیا ہے: ١: ١٠، ٣٥٦، ٤٥٠، ٤٥٥، ٤٩٢، ٢: ٣٦٩، ٥٤٤ــ٣: ا
٣٤٥ــ ٣٥١، ٥٦٥، ٤: ٥٢٣، ٥٨٩. (المیمنی: إقلید الخزانة)

(٣) العینی: المقاصد النحویة فی شرح شواهد شروح الألفیة ٢: ٢٣٥، ٣.

(٤) السیوطی: شرح شواهد المغنی: ٢٢، ٣١، ٦٢، ١٦٤، ٥٥
١٧٥، ١٨٨، ٢٤١، ٣٢٠.

(٥) ابن الأکفانی: إرشاد القاصد إلی أسنی المقاصد: ٢٢، اس حو
کے لیے میں پروفیسر A. S. Tritton کا ممنون ہوں. مصنف کا نام محمد بن إبرا
بن ساعد المصری الأنصاری ہے (Brockelmann, *GAL.* Suppl. ii, 169) یہ کتاب قاہرہ
١٩٠٠ ھ میں شایع ہوچکی ہے.

(٦) خضر بن عطاءالله الموصلی: کتاب الإسعاف (نسخۂ کتب خانۂ خدابخ
بانکی پور) میں متعدد مقامات پر الحماسة البصریه کا ذکر ہے. اس کتاب کا
نام «کتاب الإسعاف فی شرح شواهد القاضی والکشاف» ہے. (*GAL* i, 509

صلاح الدنیا والدین ابو المظفر یوسف بن الملک العزیز بن الملک الظاهر » کے نام معنون کیا، بعد میں ایک مدت تک اس میں ترمیم و اضافے کا عمل جاری رہا، اب کی مؤلف نے تمہید میں خلیفۂ عباسی المستعصم باللہ کے نام کا بھی اضافہ کردیا، یہ عمل کب ہوا اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا، لیکن یہ تبدیلی اس قدر گہری تھی کہ اب کتاب بہت حد تک بدل گئی ہے، پہلے یہ کتاب صرف ایک جلد پر مشتمل تھی اب اسے مؤلف نے دو جلدوں میں تقسیم کردیا، قطعات کی تعداد میں بھی بہت کچھ اضافے کیے، گو کہیں کہیں سے بعض قطعات نکال بھی دیے. پہلی روایت، مصنف کے کام کی ابتدا تھی اس لیے اس میں اسقام خاصے نظر آتے ہیں، بہت سے ضروری اور اہم قطعے غائب تھے، درج شدہ قطعوں میں بھی بہت سے قابل انتخاب اشعار چھوڑ دیے تھے، شاعروں کی طرف انتساب بھی کہیں کہیں غلط تھا، کوئی قطعہ اگر کئی شاعروں کی طرف منسوب ہے تو پہلے صرف ایک شاعر کا نام وہاں درج تھا. اب دوسری روایت میں کہیں کہیں دوسرے شعراء کے نام بھی درج کردیے ہیں، اس میں ابواب بھی کم تھے اب اس میں بھی اضافہ کردیا ہے، غرض کہ مصنف نے دوسری روایت میں جو زیادہ مکمل ہے ساری کمیوں کو پوری کرنے اور دوسرے نقائص کو دور کرنے کی کوشش کی ہے. اس لیے آخری روایت ہی اصل کتاب ہے اور اسی کو مصنف نے بھی مستند سمجھا اور یہی روایت تمام دنیا میں اس وقت شائع اور مروج ہے.

مصنف:

ہمارا مصنف اس قدر گم نام ہے کہ تاریخ و تذکرے کی کسی کتاب میں اس کے حالات دیکھنے میں نہیں آئے. یہ بات افسوس ناک بھی ہے اور حیرت انگیز بھی، علماے سیر و تواریخ نے تو ایسے اشخاص تک کے حالات محفوظ کردیے ہیں جن کی کوئی خاص اہمیت نہیں، ہمارے مصنف نے تو دو کتابیں بھی لکھی ہیں اور اپنے زمانے میں اسکی اپنی اہمیت کم نہ تھی، وہ امراء و ملوک کا پروردہ تھا، اس نے متعدد سلاطین

و وزرا کا زمانہ پایا اور ان سے ان کے تعلقات رہے، اگر صلاح الدین ابو المظفر یوسف بن الملک العزیز (٦٢٧ ـ ٦٥٩ھ) حلب کا امیر اور الملک الظاہر رکن الدین بیبرس النجمی البندقداری (٦٥٨ ـ ٦٧٢ھ) مصر کا بادشاہ تھا، تو المستعصم باللہ (٦٠٩ ـ ٦٥٦ھ) خلافتِ عباسیہ کا خاتم اور آخری جانشیں. اس کی کتاب کے تقریظ نگاروں میں السلطان الملک الناصر داؤد بن عیسیٰ بن عیسیٰ بن أبی بکر بن ایوب (٦٠٣ ـ ٦٥٦ھ) بادشاہ تھا تو مؤید الدین إبراهیم بن القفطی (٥٩٤ ـ ٦٥٨ھ) وزیر، پھر اس عہد کے مشہور علماء و مؤرخین: ابن العدیم (٥٨٦ - ٦٦٠ھ)، کمال الدین محمد بن طلحة الشافعی (٥٨٢ ـ ٦٥٢ھ)، شہاب الدین یحیی بن محمد بن القیسرانی (م؟)، ابن مالک النحوی (٦٠٠ ـ ٦٧٢ھ)، ابن عمرون (٥٩٦ ـ ٦٤٩ھ) وغیرهم سے اس کے ذاتی تعلقات تھے. مصنف کا زمانہ وہ ہے جس میں مؤرخین اسلام نے مشہور تاریخی کتابیں لکھیں، ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں متعدد تاریخی تذکرے مرتب ہوئے اور ان کی ذیلیں لکھی گئیں. لیکن یہ سب صدرالدین علی کے ذکر سے خالی ہیں. یہی نہیں کہ اس کے معاصرین نے بے اعتنائی کی، بلکہ بعد کے مؤرخین نے بھی اسے درخورِ اعتنا نہ سمجھا، ابن خلکان اور بعض دوسرے مصنفین، صاحبِ بصریہ کے معاصرین میں ہیں، ابن العدیم اس کا دوست ہے اور اس کی تقریظ «البصریة» پر موجود ہے، قطب الدین الیونینی (م ٦٢٧) کی «ذیل مرآة الزمان» ٦٨٨ کے واقعات سے شروع ہوکر ٦٦٠ھ پر ختم ہوتی ہے جبکہ ہمارے مصنف کی وفات ٦٥٩ھ میں ہوئی ہے. یونینی کے والد «الملک الناصر» کے دربار سے متعلق تھے اور اس کتاب میں ان کے عہد کے حالات تفصیل سے درج ہیں لیکن حیرت ہوتی ہے کہ مصنفِ «البصریة» کا کہیں استطراداً بھی ذکر نہیں. یہی حال سبطِ ابن الجوزی کی «ذیل مرآة الزمان» کا ہے. ابن أیاس (م ٩٣٠ھ) نے الملک الناصر کے آخری عہد کے حالات، منگول کا حلب پر حملہ، بادشاہ اور اسکے درباریوں کا قتل، یہ سارے واقعات تفصیل سے لکھے ہیں، حد یہ کہ دربار کے جو علماء اور شعراء قتل ہوئے. ان کے نام تک لکھ دیے ہیں لیکن صدر الدین کا وہاں بھی

ذکر نہیں ملتا ، سیوطی اپنی کتابوں میں « حماسة البصریه » کے حوالے دیتے ہیں لیکن ان کی کتابیں بھی ان کے ذکر سے خالی ہیں .

مصنف کے متعلق چند باتیں جو معلوم کرسکا ہوں وہ ذیل میں درج کی جاتی ہیں . دمشق اور بصرے میں اس کا قیام ثابت ہے ، اس زمانے کے متعدد ملوک و امراء سے اس کے ذاتی تعلقات تھے اور ان میں سے بعضوں کی مصاحبت میں وہ عزت اور آسودگی کی زندگی گزار رہا تھا ، امیر حلب صلاح الدین ابو المظفر یوسف بن الملک العزیز بن الملک الظاہر (۶۲۲ھ - ۶۵۹ھ) کے ساتھ وہ مدتوں رہا ، اس زمانے میں اس نے « الحماسة البصریة » حاجی خلیفه[1] کے بیان کے مطابق ۶۴۷ھ میں مرتب کیا اور اس کے نام سے معنون کیا[2] ، بعد میں وہ اس میں ترمیم و اضافه کرتا رہا ، اب کی مرتبه اس نے امیرالمؤمنین المستعصم باللہ (۶۰۹ - ۶۵۶ھ) کا نام بھی دیباچے میں درج کردیا[3] . اس کی دوسری تصنیف جس کا اب تک پتا چل سکا ہے وہ « المناقب العباسیة و المفاخر المستنصریة »[4] ہے جو عباسیوں کے دور کی ایک

---

(۱) کشف الظنون . (۱: ۶۹۳)

(۲) مؤلف دیباچے میں لکھتا ہے : « و بعد فإنه لما کانت المجامیع الشعریة صقال الأذهان ولأنواع المعانی کالترجمان . و کان مولانا الملک الناصر صلاح الدنیا و الدین ابو المظفر یوسف بن الملک العزیز بن الملک الظاهر — لا زال نافذ الأوامر می کل نجد و غائر — لهجاً باشعار العرب التی هی دیوان الأدب توخیت فی تحریر مجموع محتو علی قلائد اشعارهم و غرر أخبارهم . . » (الحماسة البصریة ۱ : ۲) .

(۳) « و أدام الله أیام سیدنا مولانا الإمام المفترض الطاعة علی جمیع الأنام أبی احمد المستعصم بالله أمیرالمؤمنین و خلیفة رب العالمین » (الحماسة البصریة ۱ : ۲)

یه سطریں پہلی روایت میں موجود نہیں . اسی لیے نسخهٔ عاشر آفندی جو پہلی روایت پر مبنی ہے ان سطور سے خالی ہے .

(٤) اس کتاب کا واحد قلمی نسخه کتب‌خانهٔ ملیّ پیرس میں راقم کی نگاہ سے گزرا ہے اس کا نمبر ٤١٤٤ ہے اس پر *REI* بابت ۱۹۳۸ میں ایک مضمون شایع ہوا ہے . اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کی اب تک کوئی اطلاع نہیں ہے .

مختصر تاریخ ہے جسے اس نے الملک الظاہر رکن الدین بیبرس ال
الصالحی النجمی (۶۵۸ ـ ۶۷۲ ھ) کے نام معنون کیا ہے . جن
وہ متوسل تھا اور جن علماء نے اسکی کتاب پر تقریظیں لکھی ہیں
معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاصرین میں بہت اونچا درجہ رکھتا تھ
زندگی کی اور حالات کا علم نہیں، وفات کے متعلق یہ معلوم ہے
حلب میں ابو المظفر یوسف کی رفاقت میں زندگی گزار رہا تھا کہ
۶۵۹ ھ میں حلب پر حملہ کیا ، الملک الناصر قتل کردیا گیا
کے ہم نشینوں کے ساتھ ہمارا مصنف بھی موت کے گھاٹ اُتار دیا گیا
سال وفات ۶۵۹ ھ (بقول حاجی خلیفہ ۶۵۶ھ) ہے، سال ولادت م
لیکن اس لحاظ سے کہ مدتوں وہ امراء اور ملوک کے ساتھ رہا پھ
اس کے معاصرین عام طور پر وہی ہیں جن کی وفات ساتویں صدی ہج
ساتویں یا آٹھویں عشرے میں ہوئی ہے ، قیاس چاہتا ہے کہ مصنف ک
بھی چھٹی صدی ہجری کے اواخر یا ساتویں صدی کے بالکل اوائل میں ہوئ

«تاریخ بغداد» ، مصنفہ ابن الدبیثی (۵۵۸ ـ ۶۳۷ ھ) میں علی
الفرج نام کے دو اصحاب کا ذکر ملتا ہے . اول الذکر تو کسی طر
مصنف نہیں ہوسکتا وہ ہمارے مصنف سے قدیم معلوم ہوتا ہے . آخر ال
متعلق بھی یقین کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے ، یہ بات قابل ذکر
دونوں کا نام «علی» ہے دونوں کے باپ کا نام «ابوالفرج» دونوں کی
«ابو الحسن» ہے اور دونوں بصرہ کے رہنے والے ہیں، یہی سا
ہمارے مصنف میں بھی مشترک ہیں ، ہاں ہمارے مصنف کے یہ
عرف کا پتا نہیں چلتا اس کی دونوں تصانیف میں بھی اس کے نام کے
عرف نہیں ہے اور جہاں جہاں اس کا ذکر پایا جاتا ہے وہ بھی عر
بغیر ، لیکن «تاریخ بغداد» کے دونوں اصحاب، نام کے ساتھ ہ
رکھتے ہیں، ایک «ابن الدباب» دوسرے «ابن کبہ» . قابل ذکر بات
کہ ہمارے مصنف کا لقب صدرالدین ہے اور ان اصحاب کے ترج
یہ لقب نہیں ملتا .

هم ذیل میں «تأریخ بغداد» سے ان دونوں اصحاب کے ترجمے نقل کرتے ہیں[1]:

(الف) «علی بن أبی الفرج بن أبی المعالی أبوالحسن یعرف بابن الدباب، من أهل باب البصرة سمع أبا محمد محمد بن أحمد بن المادح وروی عنه سمع منه أصحابنا».

(ب) «علی بن أبی الفرج بن جعفر البصری الأصل، البغدادی المولد والدار، أبوالحسن یعرف بابن کبة، سمع أباالفتح محمد بن عبدالباقی بن سلیمان المعروف بابن الطبی و روی عنه سمعنا منه شیئاً یسیراً قرأت علی أبی الحسن علی بن أبی الفرج البصری أخبرکم أبو الفتح محمد بن عبد الباقی بن أحمد سلمان قراءةً علیه و أنت تسمع فأقرّ به قال أنا أبو عبدالله مالك بن أحمد بن علی قراءةً علیه قال أنا أبوالحسن أحمد بن محمد بن موسی بن الصلت قال أنا أبو إسحاق إبراهیم بن عبدالصمد الهاشمی قال أنا الحسین بن الحسن المروزی قال أنا عبد الله بن المبارک والفضل بن موسی قال أنا عبیدالله بن سعید بن أبی هند عن أبیه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم :نعمتان مغبون فیهما کثیر من الناس الصحة و الفراغ».

الحماسة البصریة کے مآخذ و مصادر:

مصنف نے «حماسۂ بصریہ» کی تمہید میں صرف ایک کتاب سے استفادے کا صراحةً ذکر کیا ہے اور وہ خالدیّین کی «الأشباه و النظائر من شعراء المتقدمین و الجاهلیة و المخضرمین»[2] ہے. اصل کتاب میں بھی ایک مقام پر اس کا ذکر موجود[3] ہے. اس کتاب کا صراحةً اور کہیں ذکر نہیں ملتا لیکن قرائن مؤید ہیں کہ «بصریہ» کا حماسۂ ابو تمام کے بعد سے بڑا مأخذ یہی

(۱) راقم پروفیسر F. Krenkow کا ممنون ہے کہ اپنی مشغولیت اور شدید علالت کے باوجود ابن الدبیثی کی «تأریخ بغداد» کے ایک قلمی نسخے سے یہ ترجمے انہوں نے خود نقل کر کے بھیجے. افسوس ہے یہ مرض، مرض الموت ثابت ہوا اور انہوں نے کیمبرج ہی میں ۱۹۵۳ میں انتقال کیا.

(۲) الحماسة البصریة (۱ : ۲) تصحیح : مختار الدین احمد (حیدرآباد، ۱۹٦٤).

(۳) «وقال ابن أم حزنة . . و رواها الخالدیان لمالك بن نویرة و لیست له» (البصریة ۱ : ۲٤۹).

خالدیین کا حماسہ ہے۔ راقم کے اندازے کے مطابق ۱۰۰ سے زائد قطعے وہیں سے منقول ہیں، بیسیوں کمیاب قطعے جنّ کا ذکر کہیں اور نہیں ملا اسی کتاب سے لیے گئے ہیں۔ اشعار سے قطع نظر بعض مقامات پر عنوان کی عبارت نثر بھی بغیر، یا معمولی اختلاف کے ساتھ «بصریہ» کے مصنف نے «حماسۂ خالدیین» سے نقل کردیے ہیں[1]۔

«حماسۂ بصریہ» کا دوسرا اہم مأخذ «حماسۂ ابو تمام» ہے، ایک جگہ کتاب میں بھی اس کی صراحت ملتی ہے[2]۔ حماسۂابو تمام سے کس حد تک ہمارے مصنف نے اخذ کیا ہے اس کا اندازہ اس امر سے ہوسکتا ہے کہ صرف باب الحماسۃ میں کوئی چالیس قطعات «حماسۂ ابو تمام» سے ماخوذ ہیں

تیسری کتاب جس کا ذکر صراحۃً موجود ہے «دیوان سلم الخاسر» ہے۔

جاحظ، صاحبِ بصریہ کے محبوب مصنفوں میں ہے اور اس کا ذکر متعدد مقامات پر آیا ہے، لیکن یہ کہیں نہیں پتا چلتا کہ اس کی کیا کتابیں مصنف کے پیش نظر تھیں، اس بات کی تحقیق کے لیے جاحظ کی تقریباً تمام مطبوعہ کتابیں دیکھیں۔ یقین غالب ہے کہ «کتاب الحیوان» سے یقینی طور پر اس نے فائدہ اُٹھایا ہے۔ ابھی سلم الخاسر کے «دیوان» کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قطعہ دیوان میں تو نہیں لیکن جاحظ نے اسکی طرف منسوب کیا ہے، یہ قطعہ جاحظ کی «کتاب الحیوان» میں سلم الخاسر کے نام سے موجود ہے[3]۔ یہ قطعہ، کسی اور مأخذ کا کیا ذکر، خود جاحظ کی کسی کتاب میں میری نظر سے نہیں گذرا۔ اسی طرح «باب خرافات العرب»[5] میں بعض قطعے

---

(۲) الحماسة البصرية (۱ : ۵۳) و (۲ : ۳۲۹) : الحماسة الخالديين ۸۷، و ۱۳۱ (نسخۂ استاذ الميمنی).

(۲) «و نسبها أبو تمام إلى أبان بن عبدة وليست له» (البصرية ۱ : ۸

(۳) وقال سلم الخاسر : «تبدت . . . أثرالورس» و قد نسبها الجاحظ إلى وليست فی ديوانه».

(٤) الجاحظ: كتاب الحيوان (۳ : ۹۰) البصرية (۱ : ۱٦۱).

(٥) البصرية (۲ : ۳۹٥ ـ ٤۰۱).

« کتاب الحیوان » ھی سے ماخوذ ھیں[۱] . شبرمة بن الطفیل کے ایک قطعے کو جاحظ کی سند پر مصنف نے ابن الطثریہ کی طرف منسوب کیا ھے[۲]. یہ قطعہ کتاب الحیوان » میں موجود ھے اور ابن الطثریة ھی کے نام پر درج[۳] ھے .

عمر بن أبی ربیعہ کی طرف منسوب ایک مشہور قطعہ[۴] :

قالت وعیش أخی و حرمة والدی لأنبهنّ الحیّ إن لم تخرج

متعدد مصادر میں اس کی طرف منسوب ھے[۵] بعضوں نے جمیل بن معمر العذری کی طرف بھی منسوب کیا ھے[۶]. یہ قطعہ ھمارے مصنف نے عبید بن أوس الطائی کی طرف منسوب کیا ھے . اس شاعر کی طرف انتساب صرف «کتاب الحیوان»[۷] میں ملتا ھے کسی اور مأخذ میں یہ انتساب دیکھنے میں نہیں آیا . ابو البلاد الطھوی کا قطعۂ نونیہ[۸] اور اس کے متعلق خبر کا مأخذ بھی ممکن ھے « کتاب الحیوان » ھی ھو[۹] .

أمیة بن ابی الصلت کا قطعہ «صریرا»[۱۰] «کتاب الحیوان» ھی سے ماخوذ ھے[۱۱]، عبارت نثر بھی وھیں سے لی گئی ھے. « کتاب الحیوان» میں اس قطعے

---

(۱) کتاب الحیوان (٤ : ٤١٦) .

(۲) «وقال شبرمة بن الطفیل و نسبها الجاحظ إلی یزید بن الطثریة » (البصریه ۲ : ۳۸٤) .

(۳) الحیوان (٦ : ۱۷۹)

(٤) البصریه (۲ : ۱۱۳)

(٥) ألاغانی (۱ : ۱۹۱) ، والسیوطی : شرح شواهد المغنی : ۱۱۰ والمحاسن والأضداد : ۳٤٥ والعینی : شرح شواهد المغنی : (۳ : ۲۷۹) واللسان ماده (حشرج)

(٦) الوفیات (۱ : ۱٦۱)

(۷) الحیوان (٦ : ۱۸۲)

(۸) البصریه (۲ : ۳۹۷)

(۹) الحیوان (٦ : ۲۳٤)

(۱۰) البصریه (۲ : ۳۹٥)

(۱۱) الحیوان (٤ : ٤٦٦)

کے بعد الورل الطائی کا قطعہ ہے، یہاں بھی اسی ترتیب سے ہے اور وہی روایت ہے اور وہی قائل ہے[1]۔

ثعلب (۲۰۰ - ۲۹۱ ھ) کی تصانیف میں سے بھی کوئی کتاب اس کے پیش نظر ضرور تھی لیکن راقم یہ پتا چلانے سے قاصر رہا کہ وہ کتاب کیا ہے؟ قعنب بن أمّ صاحب کا قطعہ «و إن ضننوا»[2] جو حماسۂ ابو تمام اور دوسری مشہور کتابوں میں مندرج ہے[3]۔ اس کے متعلق ہمارے مصنف نے اضافہ کیا ہے کہ ثعلب نے اسے طیسلة الفزاری کی طرف منسوب کیا ہے[4]۔

ان کتابوں کے علاوہ قراین مؤید ہیں کہ مندرجہ ذیل کتابیں بھی حماسۂ بصریہ کے ماخذوں میں ہیں:

مجموعة المعانی:

ضابیء بن الحارث[5] البرجمی کے قطعۂ بائیہ کے دو شعر «یخیب» اور «وجیب» حماسۂ بصریہ میں اسی طرح درج ہیں جس طرح «مجموعة المعانی» میں، حالانکہ «حماسۂ بصریہ» اور «مجموعة المعانی» کی قراءت میں اور دوسرے مصادر کی قراءتوں میں کافی اختلافات ہیں۔ بحتری کا ایک قطعہ[6] «شمائل ابنی مخلدٍ» کی روایت ٹھیک اسی طرح ہے جس طرح «مجموعة المعانی» میں حالانکہ دیوان کی روایت میں اختلاف ہے۔ جابر بن رألان الطائی کا قطعہ «مأرب» بھی «مجموعة المعانی» سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے دونوں کے عنوانات بھی ایک ہیں[7]۔

---

(۱) البصریة (۲ : ۳۹۶)، الحیوان (٤ : ٤٦٨)

(۲) البصریة (۲ : ۷٦)

(۳) ابو تمام: الحماسة (٤ : ۱۲)، ابن الشجری: المختارات : ۹، سیوطی شرح شواهد المغنی : ۳۲٦

(٤) «و نسبها ثعلب إلی طیسلة الفزاری» (البصریة ۲ : ۷٦)

(٥) البصریه (۲ : ٥٦)، مجموعة المعانی : ۱٥۳

(٦) البصریة (۱ : ۱۷٥)، مجموعة المعانی: ۱٦۸، دیوان البحتری: ۱۷۲ (مصر ۱۹۱۱ء).

(۷) البصریة (۲ : ۳٥۲) «قال جابر فی صفة ماء» «مجموعه» میں عنوان ہے «ما قیل فی المیاه» اس کے بعد سب سے پہلا قطعہ یہی درج کیا ہے۔

حماسۂ بحتری :

باب الملح و المجون کے تین قطعات رقم : ۳۹ ، ۴۱ ، ۴۵ باب الإنابة والزهد کا قطعہ رقم : ۱۹ یہ سارے قطعات حماسۂ بحتری ھی سے ماخوذ معلوم ہوتے ھیں . ایک قطعہ جو «الحماسة البصرية» نسخۂ راغب میں نہیں[1] بحتری ھی سے ماخوذ ھے ، قطعہ کی روایت بھی وھی ھے جو بحتری کے یہاں ھے. اسی طرح کچھ اور قطعات کے متعلق قیاس ھے کہ وہ حماسۂ بحتری سے ماخوذ ھیں. بعض گم نام شاعروں کے اشعار کا سرچشمہ بھی یہی حماسۂ بحتری ھو تو عجب نہیں

حماسۂ ابن الشجری :

الحماسة البصرية کے ماخذوں میں حماسۂ ابن الشجری بھی معلوم ہوتا ھے . ابن ھرمہ کا قطعہ « الذابل»[2] اور یزید بن حکم الثقفی کا عینیہ « واقع»[3] دونوں ابن الشجری کے حماسے سے ماخوذ معلوم ہوتے ھیں .

زھر الآداب للحصری :

کچھ ایسا معلوم ہوتا ھے کہ حصری کی « زھر الآداب » بھی مصنف کے مأخذوں میں ھے. « استطراد » کے ذکر میں الحصری نے بکر بن النطاح کے جس قطعۂ بائیہ « بکوکبِ » کو پیش کیا ھے وھی « بصریہ » میں موجود ھے . ھمارے یہاں عنوان ھے . « وجاءت باستطراد فيه هجاء و مدح[4]».

الإقتضاب فی شرح أدب الکتاب :

یہ کتاب بھی بصریہ کے ماخذوں میں معلوم ھوتی ھے . ایک قطعہ « العویل » غالباً اسی کتاب سے ماخوذ ھے[5] . روایت بھی لفظ بہ لفظ وھی ھے . سیرت کی کتابوں میں یہ قطعہ عبداللہ بن رواحہ رض کے نام ھے ، قابل ذکر بات یہ ھے کہ یہ قطعہ نہ تو حسان بن ثابت رض کے دیوان میں ھے اور

---

(۱) حماسۂ بصریہ نسخۂ عاشر آفندی : ۴۱۳ ، حماسۂ بحتری : ۲۶۸
(۱) البصریہ (۱ : ۱۶۱) ، ابن الشجری : ۱۰۵
(۳) البصریہ (۲ : ۱۷) ، ابن الشجری ۱۳۹
(٤) البصریہ (۱ : ۱۶۳) ، الحصری : زھرالآداب (٤ : ۱۵۲)
(٥) البصریہ (۱ : ۲۰۱) و الإقتضاب : ۳۶۹

نہ کسی ماخذ میں ہماری نظر سے گذرا . «الإقتضاب» ہی ایسی ہے جس میں بلا اختلاف حسان کے نام کا درج ہونا اس بات کا یقین ہے کہ بصریہ کے مصنف نے وہیں سے اخذ کیا ہے . اسی طرح ابن «لتقدمی» ہمیں کسی کتاب میں نہ مل سکا یہ «الإقتضاب» میں ہے[1]، روایت بالکل وہی ہے، وہاں بھی قائل مجہول ہے یہاں بھی قائل درج نہیں .

اسی طرح بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو ہلال العسکر «کتاب المعانی» بھی «البصریۃ» کے ماخذوں میں ہے .

بصریہ کے اوہام و اسقام :

حماسۂ بصریہ کی ترتیب و تہذیب پر مصنف ایک عرصہ تک رہا ہے، خیال تھا کہ کم از کم آخری روایت، اغلاط و اوہ بہت حد تک پاک ہوگی. مصنف نے کتاب کی ابتدا میں لکھا خالدیین نے اکثر اشعار غیر قائلین کی طرف منسوب کردیے یوں نسبتیں غلط ہوگئی ہیں، اصل کتاب میں بھی ایک جگہ ان پر کیا ہے : «ورواہا الخالدیان لمالک بن نویرۃ ولیست لہ»[2] اور لطف یہ نسخۂ عاشر میں یہی قطعہ مالک بن نویرۃ کی طرف اس نے خود کیا ہے . خالدیین نے ممکن ہے بعض قطعات غیر قائلین کی طرف کیے ہوں لیکن کم از کم ہمارے مصنف کو اس پر اعتراض کا . بیسیوں مقامات پر خود غیر قائلین کی طرف اشعار منسوب کیے ہ بھی متعدد قسم کی بے قاعدگیاں اس کتاب میں ملتی ہیں .

ایک ہی قطعہ دو شاعروں کی طرف منسوب کیا ہے، ایک شاعر کے میں دوسرے شاعر کے اشعار داخل کردیے ہیں، باپ کا شعر بیٹے کو منسوب کیا ہے . شعراء کے نام غلط لکھے ہیں انہیں غلط قبیلوں کو منسوب کیا ہے . شعراء کے زمانۂ حیات کے متعلق اس کا تصور واضح

---

(١) البصریہ (١ : ٧٣) و الإقتضاب : ٣٦٩

(٢) البصریہ (١ : ٢٤٩).

ہمارا مصنف اسلامی عہد کے شعراء کو مخضرم لکھتا ہے اور مخضرم کو اسلامی عہد کا شاعر تصور کرتا ہے۔ جاہلی شاعر کو وہ اسلامی لکھتا ہے اور اسلامی عہد کے شاعر کو عہدِ جاہلیت کے شعراء میں شمار کرتا ہے۔ اس قسم کے اوہام کی مثالیں کتاب میں جا بجا بکھری ہوئی ملیں گی۔ یہاں استقصا مقصود نہیں صرف چند مثالیں درج کی جاتی ہیں۔

«حماسۂ بصریہ» کا قطعہ، «تسبقُ»[1] اور «سماق»[2] مصنف نے أعشیٰ ہمدان کی طرف منسوب کیا ہے یہ قطعے أعشی میمون کے ہیں۔ طرفہ کا قطعہ «ذلیلُ»[3] جو اس کے دیوان اور «حماسۂ ابو تمام» میں موجود ہے مصنف نے نسخۂ راغب میں جو اس کی کتاب کی روایت دوم ہے اپنے خیال میں صحیح کر کے ہیثم بن الأسود النخعی کی طرف منسوب کیا ہے۔ صحیح وہی ہے جو نسخۂ عاشر میں اس نے درج کیا تھا۔ عربی شاعری کا مشہور قطعۂ تائیہ جو زینب بنت یوسف اختِ حجاج کی تشبیب میں ہے اسے عبداللہ بن نمیر کی طرف منسوب کیا ہے[4]۔ صحیح یہ ہے کہ یہ قطعہ اس کے بیٹے محمد بن عبداللہ النمیری کے نتائج فکر میں سے ہے۔ اس طرح ایک قطعہ «لازمُ» عبد الأعلی القرشی کی طرف منسوب کیا ہے[5]۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ قطعہ اس کے بیٹے عبد اللہ بن عبد الأعلی کی ملکیت ہے۔ أعشیٰ میمون کا قطعہ «الناظرِ» مصنف کے خیال میں زہیر بن أبی سُلمیٰ کا ہے[6] یہ قطعہ «دیوان اعشی» کے علاوہ شواھد مغنی کی تمام شرحوں میں یہاں تک کہ «کتاب سیبویہ» میں بھی موجود ہے اور ان سارے مصادر میں اس کی نسبت أعشیٰ کی طرف ہے۔ نسخۂ عاشر میں ابراہیم الصولی کا قطعہ «الناظرُ» اس کے دیوان میں اور مختلف مصادر میں اس کے نام درج ہے، ہمارا مصنف اس کا قائل فتح بن خاقان کو بتاتا ہے[7]۔ ایک قطعہ «مقنعُ» ابو تمام نے عقبۃ بن بجیر اور تبریزی نے مسکین الدارمی کی

(١) البصریۃ ١ : ٣٣ (٢) البصریۃ ١ : ١٧٥ (٣) البصریۃ ١ : ٧٣
(٤) ایضاً ٢ : ٣٠٥ (٥) ایضاً ٢ : ٤٢٧ (٦) ایضاً ١ : ١٦٧
(٧) ایضاً ١ : ٢٦٧

طرف منسوب کیا ہے . ابو تمام کا حماسہ « بصریہ » کے اہم مأخذوں میں ہے . پھر بھی وہ ان دونوں نسبتوں سے اعراض کرکے عقبة بن مسکین الدارمی کو اس قطعے کا مصنف بتاتا ہے[۱] . یہ قطعہ طفیل الغنوی ، کعب بن سعد الغنوی ، اور عروة بن الورد کی طرف بھی منسوب ہے لیکن عقبة بن مسکین الدارمی کی طرف نسبت کسی اور مصدر میں راقم کی نظر سے نہیں گذری .

قبیلوں کی طرف غلط نسبتوں کی مثالیں بھی ملتی ہیں مثلاً اس نے الحارث بن عباد کو عبسی لکھا ہے[۲] در حقیقت وہ بکری ہے ، أعشی میمون کو باہلی لکھا ہے[۳] أعشیٰ باهله دوسرا شاعر ہے جس کا نام عامربن الحارث ہے اور کنیت ابو قحافه .

ہمارا مصنف شعراء کے نام تک غلط لکھتا ہے . المتوکل اللیثی کا نام عبدالله بن نہشل بتایا ہے[۴] حالانکہ عبدالله اس کے باپ کا نام ہے . ابوالخطار کا نام بشر بن صفوان الکلابی لکھا ہے[۵] . اس کا نام حسام بن ضرار الکلبی ہے . أخوص الیربوعی کو زید کا بیٹا بتاتا ہے[۶]. حقیقت یہ ہے زید خود اس کا نام ہے باپ کا نام عمرو ہے . أمیة بن أبی الصلت کے بیٹے کا نام ابوالقاسم لکھا ہے[۷] ، اس کا نام قاسم بن امیة ہے . ابوالعباس الأعمیٰ کا نام المسیب بن فروخ نہیں جیسا کہ مصنف نے لکھا ہے[۸] بلکہ السائب بن فروخ ہے . مروان بن ابی حفصه کا نام زید نہیں[۹]، یزید ہے . ابوالطمحان القینی کا نام شرقی بن حنظاله[۱۰] نہیں حنظلة بن الشرقی ہے . أعشیٰ بنی ربیعة کا نام عبد الله بن خارجه ہے ، عبدالله بن المخارق نہیں جیسا کہ مؤلف نے لکھا ہے[۱۱]. ایک قطعه «لایموت» کا مصنف عجلان النهدی کو بتایا ہے[۱۲] . اس کا صحیح نام عبدالله بن العجلان النهدی ہے . ابوحکیمه راشد بن اسحاق کا نام

---

(۱) البصریة ۲ : ۲٤۷ (۲) البصریة ۱ : ۱٦ (۳) البصریة ۱ : ۸۵
(٤) ایضاً ۲ : ۱۵ (۵) ایضاً ۱ : ۸۱ (٦) ایضاً ۱ : ۱۲۹
(۷) ایضاً ۱ : ۱۳٤ (۸) ایضاً ۱ : ۱۳۷ (۹) ایضاً ۱ : ۱٤۲
(۱۰) ایضاً ۱ : ۱٦۱ (۱۱) ایضاً ۲ : ۹ (۱۲) ایضاً ۲ : ۱۱۵

أبو حکیمه بن راشد لکھا ہے[۱]. ایک مقام پر ابو حکیمه کو أبو حلیمه بھی لکھا ہے[۲]. العوام بن کعب بن زهیر کا نام ابو العوام بن کعب لکھا ہے[۳].

طریف العبسی کے قطعۂ رائیه کے متعلق لکھا ہے که شاعر نے اپنے باپ کے مرثیے میں لکھا ہے[۴]. اس قطعے کے چوتھے شعر:

وکنت به أکنی فأصبحت کلما کنیت به فاضت دموعی علی نحری

سے یه بات قطعی ہو جاتی ہے که یه اشعار باپ کے مرثیے کے نہیں بلکه بیٹے کے مرثیے کے ہیں.

شعراء کے عہد کے متعلق ہمارے مصنف کا تصور کس قدر غیر واضح ہے اس کا اندازہ ذیل کی مثالوں سے ہوگا:

وہ قیس بن الخطیم کو جو مخضرم ہے کبھی جاهلی سمجھتا ہے[۵] اور کبھی اموی[۶] لکھتا ہے، اسی طرح اس نے کمیت بن معروف کو اموی لکھا ہے[۷]. کون نہیں جانتا که وہ مخضرم ہے. عہد سرورِ کائنات صلی الله علیه وسلم میں وہ اسلام لائے لیکن ملاقات نه ہوسکی. مضرس بن ربعی کو جاهلی بتایا ہے[۸]، کتب تواریخ میں فرزدق سے اس کی ملاقات کا حال لکھا ہے یه اگر صحیح ہے تو وہ جاهلی کیوں کر ہوسکتا ہے. القتال الکلابی کو اس نے جاهلی لکھا ہے[۹] مرزوقی نے اسے اسلامی بتایا ہے. وہ اموی عہد کا شاعر ہے. ہیثم بن الأسود کو جاهلی لکھا ہے[۱۰]، یه عہد امیه کا شاعر ہے ابن حجر کی «الإصابة» اور «تهذیب التهذیب» دیکھی جائے. ابو کبیر الهذلی کو جاهلی لکھا ہے[۱۱]، یه حقیقت میں مخضرم ہیں اور بعضوں نے انهیں صحابی لکھا ہے. ربیعة بن مقروم الضبی کو ایک نسخے میں جاهلی لکھا ہے[۱۲] یه مخضرم

---

(۱) البصریة ۲ : ۱۸۲ (۲) البصریة ۲ : ۱۷۹ (۳) البصریة ۲ : ۱۹۱
(٤) ایضاً ۱: ۲٤۰ (٥) ایضاً ۱ : ۱۲ (٦) ایضاً ۲ : ۸٥
(۷) ایضاً ۲ : ۸۹، ۱۰٥ (۸) ایضاً ۱ : ۳۰
(۹) ایضاً ۱ : ۳٤ (۱۰) ایضاً ۱ : ٤۳ (۱۱) ایضاً ۱ : ٥۸
(۱۲) ایضاً ۱ : ٤٦

ہے «الإصابہ» اور « معجم الشعراء » للمرزبانی ملاحظہ ہو . سُلمیٰ بن ربیعة نسخۂ نور عثمانیہ میں مخضرم لکھا ہے[1]، «سمط اللآلی» اور دوسرے مصادر تصریح ہے کہ وہ جاہلی شاعر ہے . اسی طرح شماخ کو اسلامی ا ہے[2] یہ مخضرم ہے لطف یہ ہے کہ ایک مقام پر مصنف اسے م لکھ آیا ہے[3].

« الحماسة البصرية » کے قلمی نسخے :

اس وقت مشرق و مغرب کے کتاب خانوں میں « حماسۂ بصریہ » متعدد مکمل اور ناقص نسخے پائے جاتے ہیں لیکن اُمہات نسخ کی دو تین سے زاید نہیں ، بقیہ نسخے انھی نسخوں کی نقلیں ہیں یا بہت کے لکھے ہوئے ہیں اور اغلاط سے بھرے ہوئے . ذیل میں معلوم نسخوں کی مختصر کیفیت لکھی جاتی ہے :

۱ ـ نسخۂ کتاب خانۂ عاشر آفندی استانبول رقم: ۷۸٦

اوراق: ۲٤۳ سطور ۱۵ یہ « بصریہ » کی وہ مختصر روایت ہے مصنف نے ابتدا میں ٦٤۷ ھ میں مرتب کی تھی اور سلطان ابوالمظفر یو بن الملک العزیز[4] کی خدمت میں پیش کی تھی . اس نسخے کے آخر الملک الناصر داؤد بن عیسیٰ[5] بن أبی بکر بن ایوب[5]، ابن العدیم[6]، کمال الدی طلحة[7]، وزیر مؤید الدین ابراهیم ابن القفطی[8]، شهاب الدین یحی

---

(۱) البصرية ۱ : ٥٦ (۲) البصرية ۱ : ۱۲۱

(۳) ایضاً ۱ : ۱۲۹ (٤) (٦۲۷ ـ ٦٥۹ھ) رک (=رجوع کنید)

(٥) (٦۰۳ ـ ٦٥٦ھ) رک وفیات الآعیان (۱ : ۱٥٦)، فوات الو (۱ : ۳۹۷)

(٦) ٥۸٦ ـ ٦٦۰ھ) رک فوات الوفیات (۲ : ۱۰۱)، شذرات الذ (٥ : ۳۰۳)

(۷) (٥۸۲ ـ ٦٥۲ھ) رک السبکی : طبقات الشافعیة (٥ : ۲٦)، شذ الذهب (٥ : ۲٥۹).

(۸) (٥۹٤ ـ ٦٥۸ھ) رک الأدفوی : الطالع السعید : ۳۳

القیسرانی[1] ، نظام الدین محمد بن المولوی المنشق[2] ، فتح الدین اسحاق بن یعیش[3] ، مجد الدین ابو عبداللہ محمد بن أحمد الإربلی معروف بابن الظہیر[4] ، ابن مالک

---

(١) ابن القیسرانی اور ابن الظہیر الإربلی کے متعلق Prof. Sir Hamilton Gibb ایک خط میں اطلاع دیتے ہیں :

"The only two persons whom I can identify in your lists are : Shihab ad-Din Yahya ibn al Qaisarani, for whom see *al-Durar al-Kamina* of Ibn Hajar, Vol, ix, No. 1142; and Majid ad-Din (Abu 'Abdullah Muhammad b. Ahmad) al Arbili, Called Ibn Zuhair (d. 677/1278), who is mentioned in *Les Biographies du Manhal Safi* (cf Ibn Taghribardi index prepared G. G. wiet (Cairo 1932) no. 2024"

ابن الظہیر الإربلی کا ترجمہ تو بعد کو مجھے اور مصادر میں بھی مل گیا لیکن استاذ مکرم پروفیسر گب نے جن ابن القیسرانی کے متعلق ابن ابن حجر کی « الدرر الکامنہ » کا حوالہ دیا ہے . وہ ہمارے مصنف کے تقریظ نگار ابن القیسرانی سے مختلف ہیں اس لیے کہ ان کا ابن حجر کی کتاب میں مندرج ہونا ہی ثبوت اس بات کا ہے کہ وہ آٹھویں صدی ہجری کے عالم ہیں . ان کی ولادت ابن حجر کے قول کے مطابق سنہ ٧٠٠ھ میں ہوئی ہے جبکہ ہمارا مصنف صدرالدین ٦٥٩ھ میں فوت ہوچکا ہے . شہاب الدین یحییٰ بن القیسرانی معاصر صدر الدین ساتویں صدی ہجری کا عالم ہے جسکی وفات چھٹی صدی ہجری کے اواخر اور ساتویں صدی ہجری کے عشرۂ پنجم یا ششم میں ہونی چاہیے . جو تاریخی اور ادبی مصادر راقم کی نظر سے گزرے ہیں وہ ان کے متعلق خاموش ہیں . یونینی کی «ذیل مرآۃ الزمان» میں یوسف بن محمد بن غازی کے ذکر میں استطراداً ان کا ذکر آگیا ہے اور سنہ ٦٠٣ھ میں فتح شیزر کے موقع پر ان کے شعر پڑھنے کا ذکر ہے وہاں ان کا نام شہاب الدین یحییٰ بن خالد بن القیسرانی درج ہے (رک الحماسۃ البصریۃ ٢ : خاتمہ : ١٠ فٹ نوٹ (١)

(٢) (٥٩٥ ـ ٦٥٦ھ) رک الصفدی : الوافی بالوفیات (١ : ٢٨٣) طبع ١٩٦٢م

(٣) (٦٠١ ـ ٦٥٩ھ) رک الیونینی : ذیل مرآۃ الزمان (٢ : ١٢٦)

(٤) (٦٠٢ ـ ٦٧٧ھ) رک الکتبی : الفوات (٢ : ١٧٥) ، الصفدی : الوافی ٢ : ١٢٣ ، ابن العماد : شذرات (٥ : ٣٥٩)

النحوی[۱] ، ابن عمرون[۲] ، فخر الدین حسین النحوی ، اور عون الدین سلیمان بن عبدالمجید بن العجمی وغیرهم کی تقریظوں کی نقلیں ہیں۔ سال کتابت درج نہیں ہے لیکن نسخہ قدیم اور اہم ہے ۔ اس کا ذکر *MFO* جلد ٥ ص ٥٣٨ کے ایک مضمون میں ہوا ہے۔

۲ ـ نسخۂ کتب خانۂ عبداللہ باشا الفکری[۳]:

صفحات ۲۸۱ سطور ۲٦ مکتوبہ ۱۲۸٦ ھ خط مغربی مکتوبہ یحییٰ بن محمد بن لوئیس القاضی الزواوی الجزائری ، خاتمۂ کتاب میں کاتب نے لکھا ہے کہ یہ نسخہ ایک قدیم مخطوطے سے منقول ہے جس کے آخر میں کچھ علماء کی تقریظات درج ہیں۔ مقابلہ کرنے سے معلوم ہوا کہ پیش نظر نسخہ ، نسخۂ عاشرأفندی رقم: ۷۸۷ کی نقل ہے ۔ اس کی کتابت سلطان عبدالعزیز خاں کے عہد میں استانبول میں کی گئی ہے ۔ یہ نسخہ عبداللہ پاشا فکری کی ملکیت میں رہ چکا ہے اب استاد گرامی پروفیسر عبدالعزیز المیمنی کے کتب خانے میں محفوظ ہے ۔ سرورق پر ان کے قلم سے یہ عبارت لکھی ہوئی ہے: «هذه النسخة لعبد الله باشا الفكرى واشتريتها من ابنه. الميمنى».

۳ ـ نسخۂ کتب خانۂ نور عثمانیہ ، استانبول رقم: ۳۸۰٤

مکتوبہ ٦٥۱ ھ اوراق ۳۱۳ سطور ۱۳ بعض صفحوں میں ۱٥ سطریں خط نسخی ، اکثر الفاظ پر حرکات ضبط کردیے گئے ہیں۔ حواشی پر کہیں کہیں تصحیحات و تعلیقات بھی درج ہیں ۔ نسخہ مصنف کی زندگی میں نقل کیا گیا ہے اور اب تک کے معلوم شدہ نسخوں میں سب سے قدیم ہے ۔ سرورق پر ایک وقف نامے کی عبارت بقلم ابراہیم حنیف مفتش اوقاف حرمین شرفین درج ہے جو سلطان ترکی ، عثمان خان بن سلطان

---

(۱) (٦۰۰ ـ ٦۷۲ھ) رک الکتبی : الفوات (۲ : ۲۲۷) ، السبکی : طبقات الشافعیة (٥ : ۲۸) ؛ الصفدی : الوافی (۳ : ۳٥۹)

(۲) (٥۹٦-٦٤۹ھ) رک السیوطی: بغیة الوعاة : ۹۹ ، الصفدی : الوافی (۱ : ۱۹۷)

(۳) n کی کتاب *GAL* ۔ اس نسخے کے ذکر سے خالی ہے۔

مصطفیٰ خاں کے کتب خانے کی اکثر کتابوں پر دیکھنے میں آئی ہے۔ یک مہر بھی موجود ہے جس میں «بندۂ لطیف ابراہیم حنیف» منقوش ہے۔ کاتب کا نام درج نہیں ترجمہ کی عبارت حسب ذیل ہے:

«آخر الکتاب والحمد اللہ رب العالمین وصلی اللہ علی سیدنا محمد النبیؐ وآلہ الطاہرین وسلم تسلیماً کثیرا۔ وقع الفراغ منہ یوم الأحد، العاشر من ربیع الآخر سنۃ احدی و خمسین وستؐ مائۃ»۔

٤۔ نسخۂ کتب خانہ راغب پاشا، استانبول۔ رقم: ۱۰۹۱

اوراق ۵۱۰ سطور ۱۵ یہ نسخہ نہایت خوش خط اور صحیح ہے اور ہر لحاظ سے جلیل القدر ہے۔ «بصریہ» کے ان دو معلوم شدہ نسخوں میں یہ نسخہ ایک ہے، جو مصنف کی زندگی میں نقل کیا گیا ہے۔ جرمن رسالے ZDMG جلد ٦٤ ص ۲۱۱ میں اس پر ایک مضمون شائع ہوا ہے۔

۵۔ نسخۂ کتب خانۂ سلمانیہ، استانبول۔ رقم: ۷۸۷[1]

اوراق ۲۵۲۔ سال کتابت درج نہیں، نسخہ ساتویں صدی ہجری کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ کتابت خوبصورت نسخ میں ہے، کاتب کا نام سلیمان بن العجمی ہے۔ یہ نسخہ پہلے مکتبۂ رئیس الکتاب میں تھا، اب جامع سلیمانیہ کے کتب خانے میں کئی کتب خانے لاکر جمع کردیے گئے ہیں چنانچہ رئیس الکتاب کا کتب خانہ بھی وہیں آگیا ہے اور یہ نسخہ وہیں محفوظ ہے۔

٦۔ نسخۂ کتب خانہ عاطف آفندی استانبول رقم: ۲۰۵۳ سال کتابت ۹۸۳ھ اوراق ۳۰۰ سطور ۲۵ تفصیل کے لیے دیکھا جائے MFO جلد ۵ ص ٤۸۹۔

۷۔ نسخۂ کتب خانۂ بلدیہ اسکندریہ رقم: ۱۲۲۱[2] اوراق ۸٤ سطور

---

(۱) Brockelmann نے اس نسخے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

(۲) Brokelmann کی تاریخ ادبیات میں اس نسخہ کا کوئی ذکر نہیں، اس کی تفصیلات اور ابتدائی کچھ صفحوں کے عکس جناب مالک رام صاحب ایم۔ اے نے جو اس وقت مصر میں حکومت ہند کی وزارت خارجہ سے متعلق تھے اور اسکندریہ میں مقیم تھے راقم کے پاس بھیجے تھے میں اس عنایت کے لیے ان کا ممنون ہوں۔

۲ ناقص الآخر کتابت بارھویں صدی ھجری کی معلوم ھوتی ھے لیکن کتابت احتیاط سے کی گئی ھے اور غالباً کوئی قدیم اور صحیح نسخہ اس کا منقول عنہ رھا ھے۔ خط بہت صاف روشن ھے، شعرا کے نام سرخ روشنائی سے لکھے گئے ھیں اور متن سیاہ ھے، اسی قلم سے جا بجا حاشیہ پر تشریحات اور معانی لکھے گئے ھیں۔ بعض صفحات پر کسی اور کے قلم کے حواشی بھی ملتے ھیں اور یہ بہت بعد کے لکھے ھوئے ھیں بالعموم ان کی نوعیت معانی یا تشریح کی نہیں بلکہ مؤلف نے جو اشعار متن میں دیے ھیں اگر ان کے درمیان سے کوئی شعر چھوٹ گیا ھے تو حاشیہ نگار لکھتا ھے «بیت ساقط» یا «تروی أبیات ثلاث فی أولها» اور پھر وہ حاشیہ نگار شعر نقل کردیتا ھے ایسا معلوم ھوتا ھے کہ کسی خوش ذوق کے پاس یہ نسخہ رھا ھے اور یہ اندراجات و اضافات سب اسی کے قلم کے ھیں۔

۸ ـ نسخۂ کتب خانۂ اسکوریال، اسپین رقم: ۳۸۰٤ یہ دو جلدوں میں ھے، دیوان ابن أبی ربیعة (لیسک ۱۹۰۲) کے مرتب اس کا حوالہ دیتا ھے فہرست کتب خانۂ اسکوریال ص ۳۱۳ کے علاوہ Brockelmann کی *GAL* میں بھی اس کا ذکر موجود ھے۔

۹ ـ نسخۂ کتب خانہ میلان، اطالیہ[1]:

رؤلف گائر نے «دیوان الأعشی» کے حواشی اور اختلاف روایت کے لیے اس نسخے کو استعمال کیا ھے۔

۱۰ ـ نسخۂ کتب خانۂ حسین چلپی بروصہ، ترکی[2]:

اس نسخہ کا ذکر *ZOMG* جلد ٦٨ کے ایک مضمون میں ملتا ھے۔

۱۱ ـ نسخۂ دارالکتب المصریہ قاھرہ رقم: ادب: ۳۵۲۰[3]:

---

(۱) Brockelmann کو اس نسخے کے وجود کا علم نہیں۔

(۲) Brockelmann کی کتاب میں اس نسخے کے متعلق کوئی اطلاع موجود نہیں۔

(۳) دارالکتب میں نسخۂ راغب استانبول کی عکسی نقل بھی محفوظ ھے۔ مصور: ٦۳۰۰

سال کتابت ۱۲۸۷ ھ، یہ نسخہ مخطوطۂ راغب پاشا استانبول مکتوبہ ٦٥٤ ھ سے عبدالرحمن بن عبداللہ البغدادی نے اوائل شہر رجب ۱۲۸۷ ھ میں نقل کیا ہے۔

۱۲ ۔ نسخۂ دار الکتب المصریہ (تیموریہ) رقم : الشعر : ۸٦۲

تقطیع خورد صفحات ٦۸۱، یہ احمد تیمور پاشا کے کتب خانے کا نسخہ ہے جو اب دارالکتب المصریۃ میں محفوظ ہوگیا ہے۔ نسخہ معمولی ہے تعجب نہیں یہ بھی نسخۂ راغب کی نقل ہو، تفصیل *RAAD* جلد ۳ ص۳٤۲ میں ملاحظہ ہو۔

۱۳ ۔ نسخۂ لوئیس شیخو بیروت[1]:

یہ نسخہ بہت معمولی کاغذ پر دارالکتب المصریہ کے نسخے سے پچاس ساٹھ سال ہوئے نقل کرایا گیا ہے۔ ادارے کی اکثر مطبوعات میں اس نسخے کے حوالے ملتے ہیں۔

۱٤ ۔ نسخۂ کتب خانہ آصفیہ، حیدرآباد[2] :

تعداد اوراق ۲۳۲ پیش نظر نسخہ «الحماسۃ البصریہ» کا اختصار اور انتخاب ہے، جس کا نام سرورق پر «منتقیٰ من الحماسۃ البصریہ» لکھا ہوا ہے۔ اس کے بعد مصنف کا نام اور اس کے نیچے یہ عبارت تحریر ہے : ٦٤۷ تالیف الأصل، «الأصل مذکور فی الکشف والمنتقی لیس بمذکور فیہ» کشف الظنون کا کیا ذکر، دوسرے سارے مصادر بھی جو میری نظر سے گذرے ہیں اس انتخاب کے متعلق خاموش ہیں۔ کتابت دو کاتبوں نے مل کر کی ہے ص ۳ سے ص ۲٤ تک اور ۲۳۱ سے ۲۳۲ تک ایک کاتب کے قلم سے اور ص ۲۵ تا ۲۳۰ کی کتابت دوسرے کاتب نے کی ہے اور یہی اصل کاتب معلوم ہوتا ہے، اس انتخاب میں ۱٦ ابواب کے بجائے صرف پانچ ابواب ہیں۔ الحماسۃ، المراثی، الأدب، النسیب، المدیح، نہ کاتب کا نام معلوم ہے اور نہ یہ پتا چل سکا کہ انتخاب کرنے والا کون ہے۔

سرورق پر مالک کتاب کی یہ عبارت ہے :

«من مودعات الدھر لدی الفقیر إلی رحمۃ اللہ الصمد عبدالرحمن

---

(۱) Brockelmann نے اس نسخے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

(۲) Brockelmann نے اس نسخے کے متعلق کوئی اطلاع نہیں دی۔

بن عبدالله بن المصطفىٰ بن محمد سنة تسع و عشرين و مائة و ألف ١١٢٩ هـ».

* * *

کتب خانۂ گوتھا (مشرقی جرمنی) میں ١٧ صفحات پر مشتمل ایک مخطوطہ محفوظ ہے جس میں ان تمام تقریظات کو جمع کردیا ہے جو نسخۂ عاشر کے آخر میں موجود ہیں ان کا نام «تقریظات حماسة البصریة» رکھدیا ہے. پہلی تقریظ السلطان الملک الناصر صلاح الدین أبو المظفر یوسف بن الملک الظاهر کی ہے اور آخری عون الدین سلیمان بن المجید العجمی کی.

ابتدا : بسم الله الرحمن الرحیم صورة خط السلطان الملک الناصر الخ

کاتب کا نام عبد الرحمن بن یحییٰ بن محمد الملاّح ہے. تاریخ کتابت ٢٠ ربیع الثانی ١٠١٦ ہے رقم : ٢١٩٥ .

[١٢/ ٤/ ١٩٦٤م]

* * *

فارسی میں علم بدیع کی تاریخ و تدوین

اشفاق علی خاں*

رشید الدین وطواط :

چھٹی صدی ہجری میں علم بدیع کا سب سے مشہور مصنف رشید الدین وطواط ہے جو فارسی کا بہت بڑا قصیدہ گو شاعر ہے۔ علم بدیع پر اس کی تصنیف کا نام « حدایق السحر فی دقایق الشعر » ہے۔ مصنف کی طرح اس کی یہ تصنیف بھی بہت مستند اور مشہور ہے۔ رشید عربی و فارسی دونوں زبانوں پر قدرت رکھتا تھا اور دونوں زبانوں میں نظم و نثر اس سے یادگار ہے۔ عربی ادب و لغت میں اسے بڑی مہارت حاصل تھی وہ زمخشری صاحب کشاف (٤٦٧ ـ ٥٣٨) کا ہمعصر تھا اور ان سے اس کی خط کتابت رہتی تھی۔ ان سے کبھی کبھی اس کے علمی مباحثے بھی ہوئے ہیں جن میں بعض مسائل پر زمخشری نے ان کی بات تسلیم کرلی تھی۔ رشید کے علم و فضل کے متعلق یاقوت « معجم الأدباء » میں لکھتا ہے کہ رشید زمانہ کے عجائبات میں سے تھا۔ وہ نظم و نثر میں اپنے زمانہ کے افاضل میں شمار ہوتا تھا اور دقایق کلام عرب اور اسرار نحو و ادب کے پہچاننے میں کسی کو اس پر برتری حاصل نہیں تھی اور اسی لیے اس کے فضائل کی شہرت ملکوں میں پھیل گئی تھی اور وہ شہرۂ آفاق ہوگیا تھا۔

« ترجمان البلاغۃ » کے دستیاب ہونے سے پہلے « حدایق السحر » ہی علم بدیع کی سب سے پہلی کتاب سمجھی جاتی تھی جو دستبرد زمانہ سے بچ گئی تھی۔ یہ کتاب ہندستان اور ایران میں کئی بار چھپی مگر اب عباس اقبال آشتیانی نے کتبخانۂ ملی پریس کے ایک قلمی نسخے مکتوبہ ٦٦٨ھ کی مدد سے مرتب کرکے تہران میں طبع کرادیا ہے۔

(*) اشفاق علی خاں (ایڈوکیٹ) شاہجہان پور۔

اصل «حدایق السحر» کل ۸۷ صفحات پر مشتمل ہے. شروع میں دو صفحوں کا دیباچہ اور آخر میں تین صفحوں کی اصطلاحات ہیں اس کا موضوع خالصۃً علم بدیع ہے. اس میں درج ذیل صنعتیں ہیں جن میں کچھ لفظی ہیں اور کچھ معنوی:

۱ ـ الترصیع
۲ ـ الترصیع مع التجنیس
۳ ـ التجنیسات (تام، ناقص، زاید، مرکب، مکرر، مطرّف خط)
٤ ـ الاشتقاق
٥ ـ الأسجاع (متوازی، متوازن، مطرّف)
٦ ـ المقلوبات (بعض کل، مجنح، مستوی)
۷ ـ ردالعجز علی الصدر
۸ ـ المتضاد
۹ ـ الإعنات
۱۰ ـ تضمین المزدوج
۱۱ ـ الإستعارة
۱۲ ـ حسن المطلع
۱۳ ـ حسن التخلص
۱٤ ـ حسن المقطع
۱٥ ـ حسن الطلب
۱٦ ـ مراعاة النظیر
۱۷ ـ المدح الموجّه
۱۸ ـ المحتمل للضدّین
۱۹ ـ تاکید المدح بما یشبه الذم
۲۰ ـ الالتفات
۲۱ ـ الایہام
۲۲ ـ التشبیہات (مطلق، مشروط، کنایت اضمار، تفضیل)
۲۳ ـ سیاقة الاعداد
۲٤ ـ تنسیق الصفات
۲٥ ـ اعتراض الکلام قبل التمام
یا حشو (حشو قبیح، حشو متوسط، حشو ملیح)
۲٦ ـ المتلوّن
۲۷ ـ ارسال المثل
۲۸ ـ ارسال المثلین
۲۹ ـ ذوالقافیتین
۳۰ ـ تجاهل العارف
۳۱ ـ السؤال و الجواب
۳۲ ـ الموشح
۳۳ ـ المربع
۳٤ ـ المسمط
۳٥ ـ الملمع
۳٦ ـ المقطع
۳۷ ـ الموصل
۳۸ ـ الحذف
۳۹ ـ الرقطاء
٤۰ ـ الخیفاء
٤۱ ـ المصحف
٤۲ ـ الترجمة
٤۳ ـ المعمّی
٤٤ ـ اللغز
٤٥ ـ التضمین
٤٦ ـ الاغراق فی الصفة
٤۷ ـ الجمع و التفریق و التقسیم (جمع تنہا، تفریق تنہا، تقسیم تنہا، جمع باتفریق، جمع بالقسیم، جمع با تفریق و تقسیم)
٤۸ ـ تفسیر المجلی و المخفی
٤۹ ـ المتزلزل

۵۰ ـ المرّدف ۵۲ ـ الکلام الجامع ۵۴ ـ التعجب

۵۱ ـ الاستدراک[1] ۵۳ ـ الابداع ۵۵ ـ حسن التعلیل

کتاب کے آخر میں علماے بدیع کی کچھ اصطلاحات دی ہیں ان میں چار صنعتیں اور ملتی ہیں اگرچہ ان کے صنعت ہونے کی تصریح نہیں کی ہے لیکن رشید وطواط کے اصول کے مطابق یہ بھی صنعتوں میں شمار کرنے کے قابل ہیں: عکس، تدویر[2]، مکرر، اور سہل ممتنع.

کتاب کے مطالب کی تفصیل یہ ہے: پہلے ہر صنعت کا لقب لکھا ہے پھر اس کی تعریف کی ہے بعض صنعتوں کے القاب کے لغوی معنی بھی بتاے ہیں. بعض صنعتوں کے کئی کئی لقب لکھے ہیں اور اگر ان میں کوئی ایسا لقب بھی ہے جو خاص فارسی والوں کا لکھا ہوا ہے تو اس خصوصیت کی تصریح کردی ہے؛ بعض صنعتوں کے طریق استعمال میں عربی اور فارسی والوں کا اختلاف بھی بیان کردیا ہے.

ہر صنعت کے لقب اور تعریف کے بعد ایسی مثالیں نقل کی گئی ہیں جن میں وہ صنعت استعمال کی گئی ہو. ہر صنعت میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ مثالیں عربی اور فارسی دونوں زبانوں سے دی جائیں. یہ مثالیں نثر اور نظم دونوں پر مشتمل ہیں لیکن نثر کی مثالوں کے لیے یہ التزام نہیں کیا ہے کہ وہ ہر صنعت کے ذیل میں لائی جائیں. بعض صنعتوں کے لیے نثر کی مثالیں نقل کی گئی ہیں بعض کے لیے نہیں. لیکن ان مثالوں میں عربی اور فارسی کے اشعار التزاماً ہر صنعت کے ذیل میں پیش کیے گیے ہیں.

عربی نثر کی مثالیں فصحاء و بلغاء سے نقل کی گئی ہیں کہیں ان کے نام لیکر اور کہیں ان کے نام کے بغیر. بعض صنعتوں کے ذیل میں عربی

---

(۱) استدراک کوئی صنعت نہیں ہے وطواط بھی اسکے صنعت ہونے کے خلاف ہے.

(۲) تدویر کے متعلق وطواط خود لکھتا ہے، «این بازی کودکان بود»

نثر کی مثالوں میں قرآن کریم، احادیث نبوی اوو صحابہ و تابعین کے اقوال کے اقتباسات کا بھی اضافہ کیا گیا ہے۔

فارسی نثر کی مثالوں کے ساتھ ان کے مصنفین کے نام کہیں نہیں لیے گئے ہیں۔ جس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض وطواط کی خود ساختہ مثالیں ہیں۔ فارسی نثر کی بعض مثالوں کے لیے لکھا گیا ہے کہ «عامہ گویند»[1]، «در سخن عامہ است»[2]۔ «حاکیان و وصافان عجم گویند»[3] «خاکیان گویند» ایک فارسی مثال کے متعلق لکھا ہے کہ وہ ایک روستائی کا قول ہے بوعلی سینا کے جواب میں۔ اس قول اور اس کے قایل کی بڑی تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ اس نے بوعلی سینا کے مرتبے کے لایق بات کہی۔ فارسی نثر کی مثالیں نہایت چھوٹے چھوٹے جملوں یا فقروں پر مشتمل ہیں اور تعداد میں عربی نثر کی مثالوں اور خود فارسی اشعار کے مقابلے میں بہت کم ہیں مثالیہ اشعار میں سے بعض کے ساتھ ان کے شاعروں کے نام بھی لیے گیے ہیں۔ بعض اشعار شاعروں کے نام کے بغیر لائے گئے ہیں۔ جن شعراء کے نام لیے گئے ہیں وہ دو ایک کے سوا سب عربی یا فارسی کے مشاہیر میں سے ہیں ان میں چند شاعر ایسے بھی ہیں جو ذولسانیین ہیں۔ وطواط نے مثال میں اپنے عربی و فارسی شعر بھی لکھے ہیں۔

عام طور پر ہر صنعت کے ذیل میں دو تین فارسی کے شاعروں اور دو تین عربی کے شاعروں کے شعر مثال میں نقل کیے ہیں۔ ہر شاعر کے بالعموم ایک یا دو شعر درج کیے ہیں۔ صرف چند مقامات پر اس سے زیادہ شعر نقل کردیے ہیں۔ وطواط نے امثلہ و شواھد میں پورے پورے قصیدے نقل کرنے کا طریقہ اختیار نہیں کیا ہے۔ تین چار مثالیں ایک ایک مصرع کی بھی ہیں۔ صنعت جمع باتفریق اور حاجب (قبل قافیہ) کے بیان میں عربی کی کوئی مثال نہیں لائی گئی ہے۔ اشعار سے شواھد لانے میں

---

(۱) حدایق السحر: ۷۳ (۲) حدایق السحر: ٦٦ (۳) حدایق السحر: ٤٥

بالعموم اس ترتیب کا التزام کیا گیا ہے کہ ہر صنعت کے ذیل میں پہلے عربی کے اشعار نقل کیے گئے ہیں. ان کے بعد فارسی کے اشعار نقل کیے گئے ہیں. اس طرح یہ کتاب عربی اور فارسی دونوں زبانوں کے علم بدیع پر محتوی ہے البتہ کتاب کی اصل زبان فارسی ہے. وطواط نے دیباچہ میں بھی اس کی تصریح کردی ہے کہ اس نے یہ کتاب عربی اور فارسی دونوں کے محاسن نظم و نثر پر لکھی ہے.

«حدایق السحر» کے دیباچہ میں رشید لکھتا ہے کہ خوارزم شاہ اتسز نے ایک دن بلاکر «ترجمان البلاغة» دکھائی تو اس نے اسے بہت غلط پایا اس لیے اس نے «حدایق السحر» لکھنی ضروری سمجھی اس کے الفاظ یہ ہیں: «ابیات شواهد آن کتاب را بس ناخوش دیدم همه از راه تکلف نظم کرده وبطریق تعسف فراهم آورده وبا این همه از انواع زلل و اصناف خلل خالی نبود واجب شد برمن بنده که پروردهٔ آن درگاهم در معرفت محاسن نظم و نثر دو زبان تازی و پارسی این کتاب ساختن واین مجموع پرداختن».

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ رشید نے «حدایق السحر» «ترجمان البلاغة» کے مقابلے پر لکھی اور ثانی الذکر کتاب دیکھ کر اسے «حدایق السحر» کی تالیف کا خیال آیا. اس موقع پر وہ اتسز کے لیے «نورَ الله مضجعه» کے الفاظ استعمال کرتا ہے اور اس کے زمانے کا ذکر ماضی کے صیغے سے کرتا ہے. اس طرح کہ «در ایام دولت او عقود فضل منتظم بود» اس کے بعد بادشاہ اسلام «خلد الله ملکه و سلطنته» اور بادشاہ اسلام «ثبت الله دولته» کے الفاظ لکھے ہیں. اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ «ترجمان البلاغة» جسے دیکھ کر رشید نے «حدایق السحر» لکھنے کا ارادہ کیا اتسز نے ہی رشید کو دکھائی تھی لیکن اس کی تالیف اتسز کے زمانے میں نہ ہوسکی بلکہ اس کی وفات کے بعد ہوئی. لہذا اس کا زمانۂ تالیف اتسز کے بیٹے ایل ارسلان (۵۵۱ ـ ۵۶۸ھ) کا دور حکومت سمجھنا چاہیے یا ایل ارسلان کے بیٹے سلطان تکش کا

زمانہ سمجھنا چاہیے یعنی سلطان تکش کے سال جلوس (۵۶۸ ھ) اور رشید کی وفات (۵۷۳ ھ ـ ۵۷۸ ھ) کی درمیانی مدت۔

رشید نے «حدایق السحر» کے مآخذ و مصادر نہیں بتائے ہیں لیکن ان کی کتاب کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کی تالیف کے وقت «ترجمان البلاغۃ» کے علاوہ اس فن کی متعدد کتابیں رشید کے پیش نظر تھیں اور ان میں عربی کے ساتھ۔ کچھ فارسی کی کتابیں تھیں جو امتداد زمانہ سے ضائع ہوگئیں اور ہم تک نہیں پہنچیں۔

«حدایق السحر» کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب میں جو اقوال رشید وطواط نے بلغاء، شعرائے پارسی، خلیل، بعضی از اہل این علم (بدیع)، ارباب صناعت، عجم، اہل صناعت، ارباب بیان اور قدماء سے نقل کیے ہیں، ایک قول «مردمان» سے بھی نقل کیا ہے۔ باقی اقوال کے لیے صرف «خوانند» لکھا ہے مثلاً «ایں صنعت را تخیل نیز خوانند»، اس «خوانند» کا فاعل ظاہر ہے کہ عوام نہیں ہوسکتے بلکہ «علمائے بدیع» ہیں اس طرح ان اقوال کے مآخذ علمائے بلاغت و بدیع ہیں جن میں عربی اور فارسی دونوں کے اہل نظم و نثر شامل ہیں۔ عربی کی مثال میں متنبی کے تین شعر اور فارسی کی مثال میں ایک ایک شعر رودکی اور منطقی کا اور دو دو شعر عنصری اور معزی کے نقل کیے ہیں اب یہ غور طلب ہے کہ یہ اقوال رشید نے ادبی مجلسوں اور عامی تذکروں میں علمائے فن کی زبان سے سنے یا کتابوں میں پڑھے۔ ان اقتباسات کے مطالعہ سے مجموعی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ممکن ہے ان اقوال میں چند زبانی سنے ہوئے بھی شامل ہوں، لیکن ان میں کے زیادہ اقوال رشید نے کتابوں میں پڑھے ہیں اور ان سے اپنی کتاب میں نقل کیے۔ رشید جیسے عالم سے یہ بات بہت بعید معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایسی اہم تالیف میں جو موضوع کے لحاظ سے بھی اہم ہے، اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ ایک کتاب کے مقابلہ میں لکھی جارہی ہے اور اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ ایک بادشاہ کے لیے لکھی جارہی ہے، محض سنی سنائی باتیں لکھے گا۔ دو چار باتیں جو بعض صنعتوں کے متعلق اس وقت اہل علم میں بہت زیادہ

مشہور ہوگئی ہوں اور کتابوں میں نہ آ پائی ہوں صرف خواص کی زبان پر ہوں اس کتاب میں ان کے نقل ہونے کا مضایقہ نہیں۔

«حدایق السحر» کے مطالعہ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تالیف میں رشید نے متعدد فنی کتابوں سے مدد لی ہے۔ «شعرائے پارسی»[1] اور «عجم»[2] کے الفاظ سے اور ایک عبارت[3] سے یہ بھی ثابت ہے کہ ان کتابوں میں کئی کتابیں فارسی کی تھیں جو ہم تک نہیں پہنچیں۔ ردیف کو رشید خالص فارسی شعرا کی صنعت کہتا ہے اس کے متعلق اس نے تین قول نقل کیے ہیں[4]۔ ایک یہ کہ «این شعر را اہل صناعت مردف خوانند» دوسرا یہ کہ «این کلمہ ردیف را بعضی از اہل صناعت حاجب خوانند» تیسرا یہ کہ «و بعضی گفتہ اند کہ حاجب آن کلمہ باشد کی او را پیش از قافیت بیارند» یہ اقوال فارسی صنعت کے متعلق ہونے کے سبب سے فارسی مصنفین ہی کے ہوسکتے ہیں۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ملحوظ رکھیے کہ «الابداع» کی نسبت رشید لکھتا ہے کہ «مثالی از آنج قدما در کتب خویش آوردہ اند آوردم»[5] اور یہ لکھ کر مثال میں قدما کی کتابوں سے عربی کے ساتھ فارسی کے شعر بھی نقل کرتا ہے۔ یہاں اس نے توضیح کردی ہے کہ اس کے مآخذ میں قدماء کی عربی فارسی کتب فن ہیں۔ ان شواہد سے یہ بات یقین کی حد تک پہنچ جاتی ہے کہ عربی کے علاوہ فارسی کے قدیم مصنفین بدیع کی بھی متعدد کتابیں اس کے پیش نظر تھیں اور ان سے اس نے نقل و اقتباس کیا ہے۔ ان شواہد سے یہ شبہہ بھی بالکل رفع ہوجاتا ہے کہ اقوال جو کثیر تعداد میں ہیں رشید نے کسی ایک ہی عربی یا فارسی کی کتاب سے نقل کیے ہوں۔

کتب فن کے علاوہ رشید نے دواوین شعرا اور نظم کی دوسری کتابیں بھی «حدایق السحر» کے مآخذ کے طور پر استعمال کی ہیں۔ ان کتابوں سے اس نے امثلہ و شواہد نقل کیے ہیں۔ عربی کی ایسی کتابوں میں

(۱) حدایق السحر: ۱۸ (۲) حدایق السحر: ۷۰ (۳) حدایق السحر: ۷۹-۸۰
(٤) ایضاً: ۷۹-۸۰ (٥) ایضاً: ۸۳

اس نے «رسایل ابوالحسن اهوازی»، «مقامات حریری» اور جراب الدوله کی کتاب کا ذکر کیا هے . بدیع الزماں همدانی، نصر بن حسن مرغینانی، اسمعیل بن عباد، زمخشری، ثعالبی اور باخرزی کی کتابوں کا ذکر تو اس نے نہیں کیا هے لیکن مصنفین کے نام لینے اور ان سے شواهد نقل کرنے سے قیاس هوتا هے که اول الذکر تینوں کے رسایل اور زمخشری کی مؤلفات اور خاص طور پر ثعالبی کی «یتیمة الدهر» اور باخرزی کی «دمیة القصر» سے بھی رشید نے استفاده کیا هے. ان کے علاوه اس نے صنعت اعنات کے ذیل میں ابو العلاء معرّی کی ایک کتاب کا ذکر کیا هے جس کے هر شعر میں اعنات سے کام لیا گیا هے.

اسی طرح صنعت تشبیه میں علی بن عیسیٰ الرمانی متوفی (۳۸٤ھ) کی کتاب «إعجاز القرآن» کا نام لیا هے جو قرآن کریم کی تشبیهات پر مشتمل هے لیکن ان دونوں کتابوں کی نسبت یه صراحت نہیں کی که ان سے اس نے شواهد نقل کیے هیں یا نہیں، صنعت اغراق میں جاحظ کا قول امرؤ القیس کی نسبت نقل کیا هے لیکن اس کی کتاب کا نام نہیں لیا هے.

«حدایق السحر» کے مطالب یا شواهد کے فارسی مآخذ میں رشید نے کسی کتاب کا نه نام لیا هے نه ذکر کیا هے. «ترجمان البلاغة» کا کا نام دیباچے میں لیا هے مگر یه کہیں نہیں لکھا که اس سے نقل و اقتباس کیا هے. اس کے علاوه اپنے رسالۂ «تصحیفات» اور «متلونات» میں احمد منشوری کی «کنز الغرایب» کا ذکر کیا هے. لیکن ان کے متعلق بھی یه تصریح نہیں کی که ان سے نقل اقتباس کیا هے یا نہیں. اس کی بھی صراحت نہیں کی که یه دونوں کتابیں فارسی کی هیں یا عربی کی. چونکه دونوں کتابوں کا ذکر رشید نے عربی امثله کے بعد اور فارسی امثله کے سلسلے میں کیا هے اور رشید نے کتاب میں یه التزام کیا هے که عربی امثله کے بعد فارسی امثله لائی جائیں. اس سے قیاس یہی هوتا هے که یه دونوں کتابیں فارسی کی هیں. تصحیف کی مثال میں رشید نے اپنا بھی ایک شعر درج کیا هے اور وه عربی کا هے.

فارسی و عربی کے کچھ امثلہ وشواھد رشید نے کتب بلاغت (معانی و بیان و بدیع) سے بھی نقل کیے ھیں[1] لیکن ان کتابوں کا نام نہیں لیا ھے.

رشید نے فارسی کی امثلہ و شواھد میں اپنے علاوہ حسب ذیل شعراء کا نام لیا ھے : رودکی، منطقی، منوچہری، معزی، عنصری، نظنزی، غضایری، زینبی، فرخی، ابو المعالی رازی. منجیک، عمعق بخاری، قطران تبریزی، ابوالفرج رونی، مسعود سعد، مسعود رازی، عمید کمالی، دقیقی، امیر علی یوزی‌تگین، انباری، بونصر شادی، ابوالعلاء شوستری، محمد بن عبدہ، احمد منشوری، ابوالفتح بستی، علی‌اسدی، خسروی، ازرقی.

عربی‌نثر اور شعر دونوں کے شواھد میں ثعالبی، نصر بن حسن مرغینانی، حریری، اسمعیل بن عباد کا اور خود اپنا نام لیا ھے.

عربی شعر کے شواھد میں: بوفراس ھمدانی، غزّی، مؤملی کاتب، ابوالفتح بستی، ابو بکر قہستانی، نوقاتی، یزیدی، ادیب ترک، سری‌الرفا موصلی، ابو تمام، متنبی، ابن المعتز، ابوالعلاء معری، ابیوردی، مسعود سعد سلمان، شبل الدولہ، نابغہ ذبیانی، نابغۂ جعدی، بدیع الزمان ھمدانی، جریر، بحتری، بوعثمان خالدی، بلمعانی شابور، بلفرج وأوا الدمشقی، بلفرج ھندو، قاضی منصور ھروی، عباس بن عبد المطلب، کثیر، لبید، قیس مجنون، زھیر، باخرزی، قاضی یحیی، امیر ابو احمد عبد اللہ بن عبد اللہ بن طاھر، امرؤالقیس، فیاض، جاراللہ زمخشری اور بوسعد رستمی کا نام لیا ھے.

«حدایق السحر» کے موضوع کے متعلق بعض مصنفین نے ایک سخت غلط فہمی پیدا کردی ھے، انہوں نے اس کا موضوع عروض بتایا ھے[2] یا کم سے کم اس کے موضوع میں عروض کو بھی شامل سمجھا ھے، حالانکہ اس کتاب میں عروض کے متعلق ایک حرف بھی نہیں ھے.

رشید وطواط نے «حدایق‌السحر» کے دیباچے میں ایک اور کتاب

---

(۱) حدایق السحر : ۸۳

(۲) مقدمۂ غیاث اللغات از ملا غیاث الدین رام پوری؛ قواعد العروض از قدر بلگرامی.

« حدایق‌السحر » سے زیادہ مبسوط تالیف کرنے کا ارادہ ظاہر کیا ہے وہ لکھتا ہے :

« واگر در اجل تاخیر باشد و روزگار مہلت دہد و تقدیر یزدانی بروفق مراد انسانی رود کتابی خواہم ساخت محیط بجمیع انواع علم شعر از عروض و القاب و قوافی و محاسن و معایب نظم » .

معلوم نہیں رشید اپنا یہ ارادہ پورا کرسکا یا نہیں .

« حدایق السحر » مختصر ہے ، علوم شعر میں صرف ایک علم پر مشتمل ہے لیکن اس کتاب کا موضوع بہت وسیع ہے اور بہ لحاظ موضوع اس کی حیثیت وہی ہے جو شمس قیس کی «المعجم» کی ہے . اگر یہ کتاب رشید نے لکھی ہے تو بڑی مفصل اور مفید کتاب ہوگی مگر افسوس ہے کہ اس کا ذکر کہیں کسی ادبی کتاب میں نہیں ملتا ہے . جس سے خیال یہی ہوتا ہے کہ اس کا یہ ارادہ اس کے دل ہی میں رہا اور اس کتاب کی تالیف کا موقع اس کی درباداری کی مصروفیتوں نے نہ دیا لیکن جن فنون پر اس نے یہ کتاب لکھنے کا ارادہ ظاہر کیا ہے ان میں ایک فن « عروض » پر علیحدہ سے اس کے رشحات قلم موجود ہیں . ان کے طبع ہونے کا اتفاق تو نہیں ہوا مگر وہ قلمی نسخے کی شکل میں آج بھی محفوظ ہیں . یہ رشحات قلم کسی بڑی تصنیف کی شکل میں نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت معمولی رسالے کی ہے . عروض پر رشید کے رسالے کا قلمی نسخہ برٹش میوزیم کے کتب خانے میں موجود ہے[1] .

یہ دو ورق کا ایک بہت چھوٹا سا رسالہ ہے جو ایک مجموعے میں شامل ہے اور رشید وطواط سے منسوب ہے اس میں سولہ بحریں ہیں جو فارسی شعراء میں شایع رہی ہیں اس کا مقدمہ اس طرح شروع ہوتا ہے :

«الحمد لله رب العالمین و الصلوة والسلام علی خیر خلقه ، اما بعد این کتاب عروض اشعار است که مولانا عالم فاضل استاذ الشعراء رشید الدین محمد بن علی (؟) الوطواط نوشته و نظم کرده » .

(۱) Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum* (London, 1883) ii, p. 191.

اس کا پہلا قطعہ اس طرح شروع ہوتا ہے۔ در بحر ہزج سالم:

ہزج را گر تمام ارکان ہمی خواہی از و مگذر
بگیر این قطعہ را یاد و بکن این وزن را ازبر

یہ رسالہ چند شعروں کی ایک نظم ہے جس میں عروض کی اور زیادہ صحیح یہ کہنا ہوگا کہ بحروں کی تعلیم اس طرح دی گئی ہے کہ جس بحر کا وزن یا ارکان سمجھانے ہیں اس بحر میں شعر کہ دیے گیے ہیں کہ پڑھنے والے کو اس سے ہر بحر کے ارکان اور وزن کا اندازہ ہوجائے جیسے یہی شعر جو بحر ہزج مثمن سالم کے ارکان سمجھانے کے لیے تصنیف کیا گیا ہے۔ بحر ہزج مثمن سالم ہی میں کہا گیا ہے۔ اس منظوم چھوٹے سے رسالہ کی کوئی فنی اہمیت نہیں ہے۔ یہ صرف چند شعروں کا مجموعہ ہے جو مختلف بحروں میں کہے گئے ہیں۔ دو ورق کی ایسی نظم میں اتنا بڑا استاد اور فاضل فن کی کیا داد دے سکتا ہے۔ اس نظم کو رشید کا محض ایک تفنن طبع سمجھنا چاہیے جو کسی مبتدی کے لیے عمل میں آگیا ہوگا۔ اس منظوم رسالہ کی نسبت یہ ہرگز نہیں سمجھا جاسکتا کہ یہ رشید نے اپنے اس ارادے کی جزوی تعمیل کے طور پر لکھا ہے۔ جو عروض اور دوسرے علوم شعر پر مشتمل کتاب لکھنے کے متعلق اس نے ظاہر کیا ہے۔

مجھے تو اس رسالہ کا رشید الدین وطواط صاحب «حدایق السحر» کی تالیف ہونا بھی مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔ نسخہ نویس نے رشید الدین کے نام میں اس کی ابنیت غلط لکھی ہے۔ رشید صاحب «حدایق السحر» کے پورے سلسلۂ نسب میں کسی ایک بھی مورث کا نام «علی» نہیں ہے۔

عروض پر رشید کی اس مشتبہ اور متبدیانہ تصنیف کے علاوہ اس کی ایک اور تصنیف کا بھی سراغ ملا ہے۔ اس تصنیف کی حیثیت بھی ایک رسالے کی ہے۔ یہ رسالہ ابھی طبع نہیں ہوا ہے۔ اس کی اطلاع مجھے ڈاکٹر پرویز ناتل خانلری کی کتاب «تحقیق انتقادی در عروض پارسی» سے ملی ہے ڈاکٹر پرویز کا شمار اس صدی کے نمایاں ایرانی فضلاء میں ہے۔

انھوں نے عروض پر تحقیقی کام کیا ھے اس فن پران کی یہ دوسری کتاب ھے اس میں فنی رجحانات کی تنقید کی گئی ھے اور مصنف نے عروض کو مختصر کرنے کے لیے ایک اپنا طریقہ بھی تشخیص اوزان و بحور کے لیے پیش کیا ھے . اس کتاب کے آخر میں ان کتابوں کی فہرست دی ھے جس سے مصنف نے کتاب کے مراجع و منابع کا کام لیا ھے . ان مراجع و منابع میں یورپین زبانوں کی کتابیں بھی شامل ھیں اور فارسی و عربی کی کتابیں بھی . فارسی و عربی کتابوں کی فہرست مغربی زبانوں کی کتابوں سے علیحدہ دی ھے . مراجع و منابع کے عنوان کے ذیل میں کتب فارسی و عربی کا جو ذیلی عنوان قایم کیا ھے . اس میں رشید کے رسالۂ عروض کا اس طرح ذکر کیا ھے :

«رسالة فی فن العروض من تصانیف مولانا رشید الدین الوطواط (نسخۂ قلمی)».

خانلری کی کتاب میں اس عبارت کے سوا اور کہیں اس رسالے کا قطعاً کوئی ذکر نہیں ھے. خانلری نے یہ بھی نہیں بتایا کہ یہ قلمی نسخہ کہاں ھے. اس کا کوئی مستقل نام بھی اس عبارت سے معلوم نہیں ھوتا . یہ بھی نہیں معلوم کہ یہ عبارت اس رسالے کے تعارف کے لیے خانلری نے اپنی طرف سے لکھی ھے یا خود اس قلمی نسخے پر اس رسالے کے تعارف یا نام کے طور پر یہ عبارت لکھی ھوئی تھی اور وھی خانلری نے نقل کردی ھے.

یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہ رسالہ وھی نظم ھے جو برٹش میوزیم کے کتبخانے میں ھے اور جس کا ذکر Rieu کی فہرست کے حوالے سے اوپر درج ھوا ھے یا اس سے مختلف ھے لیکن قیاس یہ ھے کہ یہ رسالہ برٹش میوزیم کے منظوم رسالے کے علاوہ ھے. منظوم رسالہ جیسا ابھی کہا جاچکا ایک مبتدیانہ کوشش ھے اور اتنا مختصر ھے کہ کسی بڑی کتاب میں اس سے اخذو استفادہ کرنا مشکل ھے . زیر نظر رسالے کو خانلری ، نے اپنی کتاب کے مآخذ میں شمار کیا ھے . اس لیے یہ سمجھنا چاھیے کہ انھوں نے «تحقیق انتقادی» میں اس رسالہ سے بھی فایدہ اٹھایا ھے . اگرچہ یہ بھی ممکن ھے کہ اس رسالے کی اھمیت کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے مصنف (رشید وطواط)

کی اهمیت کی بنا پر خانلری نے اس رسالے کا ذکر کیا ہو اور متن کتاب کے مطالب کے لیے محض کوئی جزوی استفادہ رسماً اس رسالے سے کیا ہو. ان قراین سے مجموعی اثر ذهن پر یہی مترتب ہوتا ہے کہ یہ رسالہ منظوم رسالے کے علاوہ اور اس سے زیادہ اہم ہے اس رسالے کی نسبت بھی یہ ماننے کو طبیعت آمادہ نہیں ہوتی کہ یہ رشید وطواط کے اس ارادے کی جزوی تعمیل ہے جو اس نے جملہ علوم شعر پر ایک مبسوط کتاب لکھنے کے متعلق ظاہر کیا ہے.

محمد بن قیس:

یہ ساتویں صدی ہجری میں علم بدیع کا سب سے اہم مصنف ہے جو عروض کا بھی ماہر ہے اس کی تصنیف کا نام «المعجم فی معاییر اشعار العجم» ہے. یہ کتاب صرف علم بدیع پر نہیں ہے بلکہ اس میں علم عروض اور علم قوافی بھی شامل ہے. اس کے حالات زندگی کسی کتاب میں نہیں ملتے ہیں چنانچہ قزوینی «المعجم» کے مقدمے میں لکھتے ہیں · «از ترجمۂ حیات و شرح حال مصنف این کتاب . . . در هیچ یک از کتب تاریخ و تذکرہ اطلاعی بدست نیامد» اس کتاب کے دیباچہ اور اصل کتاب کے ایک آدھ مقام سے جو کچھ حالات اس مصنف کے معلوم ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

مصنف «رے» میں پیدا ہوا. اولاً خوارزمشاهی دربار سے اس کا تعلق رہا اور محمد بن تکش خوارزمشاہ (۵۹۶ - ۶۱۷ ھ) کا وہ ملازم تھا ۶۰۱ ھ سے پانچ چھ سال تک بخارا میں رہا بعد میں مرو پہنچا. ۶۱۴ ھ میں مرو میں تھا. اسی زمانہ میں محمد بن تکش عراق کی طرف روانہ ہوا تو خود وہ بھی بادشاہ کے ہمرکاب ہوا اور اس کے ساتھ مرو سے عراق میں آیا. یہاں پھر اپنے وطن «رے» کی سکونت اختیار کرنی چاہی اور اهل وعیال اور گھر بار کو خوارزم و خراسان سے رے میں منتقل کرلینے کا ارادہ کیا. ۶۱۷ ھ میں رے پہنچا. مصنف عراق میں تھا کہ تتاریوں کا حملہ شروع ہوگیا اور انہوں نے ماوراءالنہر خوارزم اور خراسان کو تاخت و تاراج کردیا. ۶۱۷ ھ میں قلعۂ فرزین میں تتاریوں کے مقابلہ میں خوارزمشاہ کو شکست ہوئی تو مصنف بادشاہ کے ہمرکاب تھا. مصنف نے بادشاہ کا

عراق کے لیے روانہ ہونا اور اپنا «مرو» سے بادشاہ کے ساتھ نکلنا ا
عراق پہنچنا اور قلعۂ فرزین کی جنگ میں اس کے ساتھ ہونا، یہ واقعا
اس طرح بیان کیے ہیں کہ مصنف اور بادشاہ دونوں کا عراق پہنچنا ا
٦١٤ ھ سے ٦١٧ ھ تک دونوں کا عراق میں مسلسل رہنا ظاہر ہوتا ہے
مگر یہ غلط ہے۔ مصنف عراق پہنچا اور وہیں رہ پڑا مگر بادشاہ راہ
سے واپس ہوگیا۔ جب ٦١٧ ھ میں تتاریوں کے حملہ سے جان بچا
دوبارہ بادشاہ عراق کی طرف روانہ ہوا ہے۔ اس وقت عراق میں پھر مصن
بادشاہ کا ہمرکاب ہوا اور اسی ہمراہی میں قلعۂ فرزین کی جنگ پیش آئی

مصنف دیباچہ میں لکھتا ہے کہ اگرچہ ٦٣٠ ھ میں فتنۂ تتاری
طرف سے بیشتر ممالک اسلامیہ کو امن حاصل ہوگیا تھا اور بادشاہ کے بعـ
فرزندوں کی طرف سے قیام امن کی امید پیدا ہوچلی تھی لیکن چونکہ ا
نے متعدد شہروں میں اپنی آنکھوں سے تتاریوں کے ہاتھوں قتل عام دیـ
تھا اور خود بھی دو ایک بار رے کے شحنوں کے ہاتھوں گرفتار ہو
تھا اور بمشکل جانبر ہوا تھا۔ اس کو عراق کی حالت سے اطمینان نہ
ہوتا تھا اور تتاریوں کی مراجعت کا خوف اس کے دل سے نہیں نکلتا
آخر ان حالات سے تنگ آکر راستوں کے خطرناک ہونے کے باوجود مصنـ
عراق سے فارس چلا گیا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فتنۂ تتار کے زمانہ میں عر
کے متعدد شہروں میں منتقل ہوتا رہا اور خود رے میں بھی رہا۔ غالباً
وہ حالت ہوگی کہ جب تتاری خوارزمشاہ ان کے ڈر سے شہر شہر مارا م
پھر رہا تھا۔ مصنف اس وقت بادشاہ کے ہمرکاب ہوگا۔ اور اسی کے سا
شہر بہ شہر منتقل ہوتا رہتا ہوگا۔ اور اسی ہمراہی میں قلعۂ فرزین کا مقا
مصنف کی نظر سے گذرا ہوگا۔ اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے
٦٢٥ ھ تک مصنف عراق ہی میں رہا اور ٦٢٠ ھ کے بعد تھوڑی ہی مد
میں وہ عراق سے فارس میں منتقل ہوا۔ لیکن صحیح سال فارس میں اپنـ
منتقل ہونے کا اس نے نہیں لکھا ہے۔

فارس پہنچکر اس نے بادشاہ فارس اتابک سعد بن زنگی کی ملازمت اختیار کرلی اور دارالخلافہ شیراز میں سکونت پذیر ہوا بادشاہ نے اس کا بڑا اعزاز و اکرام کیا اور مصنف بہت جلد اس کے مقربان خاص میں داخل ہوگیا اور حاجب کے عہدہ پر مامور ہوگیا اس کا شمار خاص حاجبوں میں ہوتا تھا۔ مصنف پانچ سال اس بادشاہ کی ملازمت میں رہا۔ اس کے انتقال کے بعد اس کے فرزند اتابک ابوبکر بن سعد بن زنگی کے زمانہ میں بھی مصنف شیراز میں رہا۔ اور اسی کے زمانہ میں کتاب «المعجم فی معاییر اشعار العجم» مکمل کی اور اسی کے نام سے منسوب کی۔ دیباچہ کی تحریر کے وقت مصنف نے ابوبکر بن سعد زنگی کی تسخیر ممالک اور توسیع سلطنت کے متعلق لکھا ہے کہ اب تک بحرین، عمان، کیش، اور خلیج فارس کے تمام بندرگاہ، جزیرے اور آبادیاں جو آب بصرہ سے سواحل ہند تک واقع ہیں تسخیر ہوکر ملک فارس میں شامل ہوچکی ہیں۔ یہ توسیع و تسخیر قاضی احمد غفاری کی «تاریخ جہان آرا» کے مطابق ابو بکر کے سال جلوس یعنی ۶۲۸ ھ کے واقعات ہیں۔ لہذا مصنف ابو بکر کے زمانۂ حکومت میں ۶۲۸ ھ تک زندہ تھا اور شیراز میں موجود تھا۔

قزوینی مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ اگرچہ اور تاریخوں میں ان فتوحات کا سن نہیں لکھا ہے لیکن قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فتوحات جلوس ابوبکر کے چند سال بعد ہوئی ہیں۔ اول تو قزوینی نے کوئی قرینہ نہیں لکھا ہے۔ پھر کوئی تاریخی شہادت بھی ان کی رائے کی تائید نہیں کرتی ہے۔ اس لیے قزوینی کی رائے ماننے کے قابل نہیں ہے۔ لیکن اگر ان کی رائے مان لی جائے تو ہمارے علم میں مصنف کے قیام شیراز کی مدت ایک آدھ سال تک اور بڑھ جاتی ہے یعنی ۶۲۹ ھ یا ۶۳۵ ھ تک وہ شیراز میں موجود تھا۔ بہرحال ۶۲۸ ھ یا ۶۳۵ ھ کے بعد کے حالات مصنف کے متعلق اس کی اس کتاب سے بھی نہیں معلوم ہوتے ہیں۔ ان مختصر اور منتشر حالات کے سوا ہمیں مصنف کی زندگی کے متعلق کچھ علم نہیں۔

قزوینی نے مقدمہ میں مصنف کے عراق سے فارس منتقل ہونے اور

سعد بن زنگی کی ملازمت اختیار کرنے کا سال ۶۲۳ھ متعین کیا ہے۔ مصنف نے یہ سن خود نہیں لکھا ہے۔ اس کے لیے قزوینی کا استدلال یہ ہے کہ سعد بن زنگی کی وفات کے بعد مصنف اس کے فرزند ابو بکر کی ملازمت میں بدستور رہا ہے اور چونکہ سعد بن زنگی کا سن وفات ۶۲۸ ھ ہے اور وہی ابو بکر کا سال جلوس ہے اور مصنف نے سعد بن زنگی کی وفات تک اس کے دربار میں اپنی مدت ملازمت پانچ سال لکھی ہے۔ اس لیے مصنف قیاس پہنچنا اور سعد بن زنگی کے دربار میں ملازم ہونا ۶۲۸ ھ سے پانچ سا پہلے یعنی ۶۲۳ھ میں ثابت ہوتا ہے۔ قزوینی کی یہ رائے اور ان کا یہ استدلا صحیح نہیں ہے اس استدلال کے لیے سب سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ مصنف سعد بن زنگی کے دربار میں ملازم رہنا سعد بن زنگی کی وفات تک ثابت ہو یا یہ ثابت ہو کہ مصنف نے ابو بکر کی بھی ملازمت کی۔ ان دونو میں سے ایک واقعہ بھی صحیح نہیں ہے۔ مصنف نے یہ ضرور لکھا ہے کہ وہ پانچ سال تک سعد بن زنگی کا ملازم رہا لیکن قزوینی نے یہ غلط لکھا ہے کہ مصنف نے اپنی یہ مدت ملازمت سعد بن زنگی کی وفات تک لکھ ہے۔ مصنف نے یہ کہیں نہیں لکھا ہے ابو بکر کے دربار میں اپنا ملاز ہونا بھی مصنف نے کہیں نہیں لکھا ہے۔ مصنف کے دیباچہ میں دو موقعو پر ابوبکر کے حق میں دعا و ثنا ملتی ہے۔ ایک موقع پر جب فارس مہ آنا اور سعد بن زنگی کی ملازمت اختیار کرنا بیان کرتا ہے تو سعد ز زنگی کی دعا و ثنا کرتا ہے اور اس کی دعاء مغفرت کے سلسلے ہی مہ ابوبکر کے حق میں دعاء درازی مدت اور اس کی مدح سرائی شروع کرد ہے جو دس گیارہ صفحوں میں پھیلی ہوئی ہے دوسرے موقع پر جب کتاب کی تکمیل و تسمیہ کا ذکر کرتا ہے تو پھر ابوبکر کی دعا و ثنا کرتا ہے جو ایک صفحہ پر مشتمل ہے۔ اس موقع پر اپنی کتاب بھی اس کے سے منسوب کرتا ہے۔ اس طویل مدح کے باوجود جو مصنف ابوبکر کی کرتا ہے۔ یہ کہیں نہیں لکھتا ہے کہ وہ ابوبکر کا ملازم ہے حالانکہ سعد بن زنگی کا ذکر آیا تھا تو مصنف نے اچھی طر

اور تفصیل سے اس کے دربار میں اپنا ملازم ہونا بیان کردیا تھا۔ ابوبکر کی اس مدح و ثنا میں جو الفاظ زیادہ سے زیادہ اس قیاس میں مدد کرسکتے ہیں کہ وہ ابوبکر کا بھی ملازم تھا یہ ہیں:

«طراز آغاز آں (کتاب) دعاء دولت و ثناء حضرت خداوند زادہ ... سلغر شاہ بن سعد. . . ساختہ و بنام مبارکش پرداختہ چہ میل طبع لطیفش بمطالعۂ لطائف کتب دانستہ ام و التفات خاطر عاطرش بمطالعۂ نوادر علوم دیدہ . . . و امیدوارم کہ بہ میامن دعاء این خاندان بادشاہی و دولت و برکت حق گذاری نعمت این دودمان غریب نوازی و عاطفت از وقیعت طاعنان مصون ماند».

یہ اس مدح کے الفاظ ہیں جو دوسرے موقع پر کی گئی ہے۔ یہ الفاظ ہرگز اس قیاس کے لیے کافی نہیں ہیں کہ مصنف ابوبکر کا ملازم تھا۔ مصنف کا یہ لکھنا کہ اس کو بادشاہ کے مطالعہ کتب کے شوق کا علم ہے۔ اس پر بھی مبنی ہوسکتا ہے کہ اہل ملک خصوصاً خواص بادشاہ کے رجحانات سے درباداری کے تعلق کے بغیر واقف ہوتے ہیں مصنف کا یہ لکھنا کہ مطالعۂ علوم کی طرف اس نے بادشاہ کا التفات خاطر دیکھا ہے۔ اس پر بھی مبنی ہوسکتا ہے کہ جب مصنف ابوبکر کے باپ کا ملازم تھا اور ابوبکر اس وقت شہزادہ تھا۔ اس وقت بادشاہ کا یہ التفات خاطر دیکھنے کے اتفاقات ہوتے رہے ہوں گے یا اس سے زیادہ سے زیادہ یہ مان لیا جائے کہ مصنف ابوبکر کے بادشاہ ہوجانے کے بعد کبھی کبھی اس کے دربار میں بلایا جاتا تھا۔ دربار کی آمد و رفت کے لیے ملازمت کا تعلق ضروری نہیں ہے۔ بہر حال مصنف ابوبکر کے باپ کے امراء میں تھا۔ پھر دارالخلافہ میں ہی مقیم تھا۔ ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد بھی دربار میں آمد و رفت رہی ہوگی کسی شخص کا اپنے آپ کو کسی بادشاہ کے خاندان کا دعاگو اور اس خاندان کی نعمتوں کا حق گذار کہنا اس سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایسا شخص اس بادشاہ کا ملازم ہے۔ یہ عام بات ہے اور تعلق خدمت کے بغیر بھی اس طرح کی بات بادشاہ کے حق میں ہر

شناء خواں کہ سکتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ اور پھر مصنف کو تو اس لیے کہنا چاہیے کہ وہ بادشاہ کے باپ کا ملازم رہا ہے اور اس پر اس باپ کا حق نمک ہے اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ مصنف نے کتاب ابوبکر کے نام سے منسوب کی ہے۔ یہ نسبت بھی ملازمت کا ثبو نہیں ہوسکتی۔ بہت سے مصنفین بادشاہوں کے نام پر کتابیں لکھتے حالانکہ وہ ان بادشاہوں کے ملازم نہیں تھے یہ اس زمانے کی عام ر تھی کہ جس طرح کتاب کا حمد و نعت سے شروع ہونا ضروری تھا ا طرح سبب تالیف تک پہنچتے پہنچتے بادشاہ وقت کی مدح کرنا اور ک کبھی اس کے نام سے کتاب کو منسوب کرنا بھی ضروری تھا۔ یہ تصنیف و تالیف کے آداب تھے۔

مصنف کا یہ لکھنا کہ اگرچہ ۶۲۰ ھ میں تتاریوں کے طرف سے ہوگیا تھا مگر عراق کے انقلاب اور گذشتہ واقعات سے وہ اتنا گھبرا تھا کہ عراق سے فارس چلا گیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ قیام، اور مصنف کی فارس میں منتقلی ایک ہی زمانہ یعنی ۶۲۰ ھ کے واقعہ ہیں۔ اگر یہ دو علیحدہ واقعے ہیں تو اپنی روانگی فارس کے سلسلہ مصنف کو ۶۲۰ ھ کے قیام امن یا تخفیف بدامنی کے ذکر کی کیا ضرور تھی۔ خصوصاً جبکہ بدامنی کی کمی اس کی روانگی فارس کا محرک نہیں ہوسکتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف ۶۲۵ ھ کو ا روانگی فارس کا سال بتانا چاہتا ہے۔ اور تخفیف بدامنی کا ذکر جو خود اس سن کا واقعہ ہے جملہ معترضہ کے طور پر کر گیا ہے۔

مصنف کا یہ بیان اور اس کا یہ نتیجہ نیز اس کا سعد بن زنگی ملازمت کا ذکر کرنا اور ابوبکر کی ملازمت کا ذکر نہ کرنا، سعد بن زن کے دربار میں اس کی پنج سالہ مدت ملازمت کے متعلق یہ صراحت نہ ، کہ وہ سعد بن زنگی کی وفات تک ختم ہوتی تھی ان واقعات کو ملاکر دیکھ تو دو نتیجے نکلتے ہیں ایک یہ کہ مصنف کا فارس منتقل ہونا اور سعد زنگی کے دربار میں ملازم ہونا ۶۲۰ ھ کا واقعہ ہے۔ دوسرا یہ کہ

ابوبکر کے دربار میں ملازم نہیں رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف ۶۲۰ ھ سے ۶۲۵ ھ تک سعد بن زنگی کے دربار میں ملازم رہا۔ اس کے بعد ملازمت دربار داری کے فرائض سے سبکدوش ہوکر خانہ نشین ہوگیا نہ اس کے بعد سعد بن زنگی کے زمانہ میں اس نے ملازمت اختیار کی نہ ابوبکر کے زمانہ میں۔

«المعجم» مدتوں کمیاب رہی۔ اس کے صرف چند قلمی نسخے کتبخانوں میں محفوظ ہیں۔ یہ پہلی بار پروفیسر ادوارد براؤن کی سعی اور ان کے لائق شاگرد مرزا محمد خاں معروف بہ محمد بن عبدالوہاب قزوینی کی تصحیح و تحشیہ اور مقدمہ کے ساتھ ۱۳۲۷ ھ مطابق ۱۹۰۹ میں مطبع کاثولیکیہ بیروت میں طبع ہوکر شائع ہوئی۔ قزوینی نے اسے تین قلمی نسخوں کی مدد اور مقابلہ سے مرتب کیا ہے۔ برٹش میوزیم لندن کا نسخۂ، کتبخانۂ خدا بخش خان بانکی‌پور (پٹنہ) کا نسخہ، کتبخانۂ ایا صوفیہ استانبول کا نسخہ اس اشاعت کا اصلی مبنی برٹش میوزم کا نسخہ ہے۔

دوسری بار یہ کتاب مدرس رضوی استاد دانشگاہ تہران نے خرداد ۱۳۳۸ ھ میں دانشگاہ کے مطبع میں طبع کراکے شائع کی یہ قزوینی ہی کے مرتبہ نسخہ کی دوسری اشاعت ہے۔ قزوینی کے مقدمہ، حواشی اور متن کو قائم رکھتے ہوئے اس پر صرف اتنا اضافہ کیا ہے کہ قزوینی کے مرتبہ نسخہ کا مقابلہ چھ اور قلمی نسخوں سے کرکے جن میں پانچ اُنھی ایرانی کتبخانوں میں مل گئے تھے۔ اور ایک باصوفیا کے کتبخانہ کا عکس ہے۔ نسخوں کے اختلافات اور بدل کے متعلق کچھ حواشی اپنی طرف سے بڑھا دیے ہیں نیز بعض الفاظ کے معانی حاشیہ میں دیدیے ہیں۔ قزوینی کے مرتبہ متن میں قلم نہیں لگایا ہے۔ سوا ان چند مقامات کے جہاں کوئی غلطی یا سقوط بہت نمایاں تھا اورکسی قلمی نسخہ سے درست ہوسکتا تھا۔ قزوینی کے مقدمہ کے علاوہ ایک مقدمہ خود بھی لکھ‌کر شامل کتاب کیا ہے۔ میرے سامنے یہ دوسری اشاعت ہے۔ اس کتاب پر عبدالوہاب قزوینی اور مدرس رضوی دونوں کے مقدمے ہیں اور ضروری معلومات پر مشتمل ہیں۔

یہ کتاب موضوع کے لحاظ سے تین حصوں پر مشتمل ہے۔ عروض

قافیہ اور علم شعر (نقد شعر) تیسرے حصے میں صفحہ ۳۲۸ سے صفحہ ٤۳۱ تک علم بدیع ہے اور یہی اس وقت ہمارا اصلی موضوع ہے۔ اس طرح علم بدیع پر اس کتاب میں ۱۵۳ صفحے ہیں۔

«المعجم» کا سن تصنیف، موضوع اور نام بھی تفصیل چاہتا ہے مصنف نے دیباچہ میں لکھا ہے کہ ٦۱٤ھ میں جب وہ مرو میں تھا۔ اس کے ایک دوست نے اُس کو توجہ دلائی کہ عربی اور فارسی شاعری کے معاییر (اصول) اور محاسن و معایب پر ایک کتاب لکھے اسکی فرمائش پر مصنف نے فوراً عربی و فارسی اشعار کے عروض قوافی اور فن نقد پر کتاب لکھنی شروع کردی اور اس کے ابواب کا ایک خاکہ تیار کرلیا۔

اس کے بعد کام رکا رہا ٦۱۷ھ میں قلعۂ فرزین کی جنگ میں یہ ناتمام کتاب جو مصنف کے ساتھ تھی تمام کی تمام کھوگئی اور بہت مدت کے بعد اس کے صرف چند اجزاء اس علاقہ کے بعض کسانوں سے مصنف کو دستیاب ہوئے۔ مصنف شیراز پہنچا تو یہی چند اجزاء اس ناتمام کتاب کے اس کے پاس محفوظ تھے۔

شیراز میں ابو بکر کے دور حکومت میں فضلاء شیراز نے مصنف پر زور دیا کہ وہ اس کی تکمیل کرے چنانچہ مصنف نے اس کی تکمیل کی طرف توجہ کی اور تھوڑی ہی مدت میں کتاب مکمل کردی۔ اس طرح اس کتاب کی تصنیف ٦۱٤ھ میں شروع ہوئی۔ ٦۱٤ھ سے ٦۲۸ھ تک اس کی تکمیل رکی رہی۔ کتاب عربی زبان میں تھی اور اس میں بحث عربی اور فارسی دونوں کے فنون ثلاثہ (عروض، قافیہ، اور نقد شعر) سے کی گئی تھی اس طرح کہ عربی شاعری کے مباحث کی مثال میں عربی شعر پیش کیے گئے تھے۔ یعنی مطالب کی عربی عبارت کے ساتھ شواھد فارسی اور عربی اشعار کے مربوط کیے گئے تھے۔ کتاب کی تکمیل کے بعد مصنف کے بعض احباب نے درخواست کی کہ اس کتاب میں سے فارسی کے فنون ثلاثہ کے مباحث اور اشعار الگ الگ کرکے ایک دوسری کتاب میں جس کی عبارت فارسی ہی میں ہو جمع کردینے چاہئیں۔

مصنف نے اس طبقۂ احباب کی یہ درخواست قبول کی اور اس بڑی کتاب میں جتنے مباحث فارسی شاعری کے ان فنون ثلاثہ سے متعلق تھے اُنھیں اس مختصر کتاب میں جمع کردیا۔ اور اس کا نام «المعجم فی معاییر اشعار العجم» رکھا۔

مصنف کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جن فنون پر زیر نظر کتاب «المعجم» مشتمل ہے انہیں فنون پر اولاً اس نے بڑی کتاب تصنیف کی تھی جو عربی اور فارسی دونوں کی شاعری سے متعلق تھی بعد میں اس بڑی کتاب سے وہ مباحث جو فارسی شاعری سے متعلق تھے الگ کرکے فارسی میں ترجمہ کردیئے اور بڑی کتاب کے فارسی اشعار کے شواھد بھی اس ترجمہ کے ساتھ جمع کردیئے۔ اس ترجمہ کا نام اس نے «المعجم فی معاییر اشعار العجم» رکھا۔ اس طرح «المعجم» مصنف کی بڑی کتاب کا اختصار اور فارسی ترجمہ ہے اور صرف فارسی شاعری کے فنون پر مشتمل ہے۔ بڑی کتاب مصنف نے ۶۱۴ ھ میں لکھنی شروع کی تھی جس کی تکمیل ابوبکر کے زمانہ تک جاری رہی۔ ابوبکر کے زمانہ میں اس کی تکمیل کا مصنف کو دوبارہ خیال آیا۔ دیباچہ میں مصنف نے ابوبکر کی حدود حکومت کی توسیع بحرین، عمان، کیش اور خلیج فارس کے تمام بندرگاہ اور جزیروں تک لکھی ہے۔ یہ واقعہ قاضی احمد غفاری کے مطابق ۶۲۸ ھ کا ہے اور یہی ابوبکر کا سال جلوس ہے۔ اس لیے ۶۱۴ ھ کے بعد مصنف نے بڑی کتاب کی تکمیل کی طرف دوبارہ توجہ ۶۲۸ ھ میں کی اور اسی ۶۲۸ ھ میں اسے مکمل کردیا۔ لہذا بڑی کتاب کا زمانۂ تصنیف ۶۱۴ ھ تا ۶۲۸ ہے۔ اس چھوٹی کتاب «المعجم» کا سن تصنیف ایک لحاظ سے صرف ۶۲۸ ھ کو کہہ سکتے ہیں کہ اسی سال میں بڑی کتاب مصنف نے مکمل کی اور اسی سال اس کی تکمیل کے بعد اس سے مقتبس کر کے «المعجم» مرتب کی۔ لیکن اس لحاظ سے کہ اس کے اصلی مآخذ کی تصنیف ایک حد تک ۶۱۴ ھ میں ہوچکی تھی اور اس وقت سے «المعجم» کے مضامین بڑی کتاب میں موجود تھے۔ «المعجم» کا زمانۂ تصنیف بھی وہی ہے جو بڑی کتاب کا یعنی ۶۱۴ ھ ۔ ۶۲۸ ھ مصنف کے اس بیان سے یہ بھی قیاس ہوتا ہے۔

که جس طرح اس نے بڑی کتاب میں سے مقتبس کرکے ایک علیحدہ کتاب عربی شاعری کے انہیں فنون ثلاثہ پر مرتب کی ہوگی اور اس کا نام «المعجم» کے مقابلہ پر تناسب ترکیب کے لحاظ سے «المعرب فی معاییر اشعار العرب» رکھا ہوگا۔ اصل بڑی کتاب بھی جو عربی اور فارسی دونوں کے فنون ثلاثہ پر مشتمل تھی بدستور رہی ہوگی اور اس کے نام میں دونوں زبانوں کی رعایت ہوگی لہذا ان فنون ثلاثہ پر مصنف کی تین کتابیں ہونی چاہئیں۔ ۱۔ اصل بڑی کتاب ۲۔ بڑی کتاب کا فارسی ترجمہ و اقتباس یعنی المعجم ۳۔ بڑی کتاب کا عربی اقتباس۔ اس قیاس کی تائید «المعجم» کے دوسرے مقامات سے ہوتی ہے، بحر مشاکل کے بیان میں مصنف ایک وزن میں بعض شعراء کا مشاکل اور ہزج کو مخلوط کرنے کا عمل غلط بتاتے ہوئے «المعجم» کے صفحہ ۱۷۵ پر لکھتا ہے:

«و من چوں دریں فن شروع کردم و در تالیف کتاب الکافی فی العروضیین و القوافی بدیں فصل رسیدم کافۂ فضلاء و عامۂ شعراء فارس و عراق باتفاق دریں باب (یعنی اس خلط کے غلط ہونے کے بارے میں) مرا خلاف کردند و بر تصویب ایشان و تخطیۂ من اصرار نمودند»۔

یہاں مصنف نے اپنی کتاب «کتاب الکافی فی العروضیین و القوافی» کا ذکر کیا ہے۔ اس مقام کے سوا اور کہیں اس کتاب کا ذکر نہیں آیا ہے۔ اس کتاب کے نام میں عروضیین کا صیغہ تثنیہ صاف بتا رہا ہے کہ یہ کتاب عربی اور فارسی دو زبانوں کے فن سے متعلق ہے۔ نیز «بدیں فصل رسیدم» کے فقرہ سے ظاہر ہے کہ «المعجم» کی جس فصل یعنی مشاکل میں یہ عبارت مصنف نے لکھی ہے۔ مصنف کی کتاب «کتاب الکافی» میں بھی اس موقع پر یہی فصل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو ابواب و فصول (مباحث) «المعجم» میں ہیں وہی «الکافی» میں ہیں۔ مصنف نے اپنی بڑی کتاب کے بارے میں بھی یہی لکھا ہے کہ اس کے مباحث وہی ہیں جو «المعجم» کے۔ اور اس میں اور «المعجم» میں صرف یہ فرق ہے کہ «المعجم» صرف فارسی زبان کے نمونوں کے متعلق ہے اور بڑی کتاب فارسی اور عربی دونوں زبانوں

کے فنون سے تعلق رکھتی ہے لہذا یہی «کتاب الکافی فی العروضین و القوافی» مصنف کی وہ بڑی کتاب ہے جس کا اختصار اور ترجمہ «المعجم» ہے۔ «کتاب الکافی» کو مصنف کی بڑی کتاب اور «المعجم» کا مآخذ سمجھنے میں ایک یہ شبہہ حائل ہوتا ہے کہ مصنف نے بڑی کتاب کو دو زبانوں کے فنون ثلاثہ یعنی عروض، قوافی اور نقد شعر پر مشتمل بتایا ہے۔ اور «المعجم» کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نقد شعر میں اکثر علم بدیع کا حصہ ہے اس لیے «الکافی» میں بھی دو زبانوں کے عروض، قوافی اور علم بدیع یا نقد شعر تینوں فن ہونے چاہییں۔ لیکن «الکافی» کے نام میں فن صرف دو مذکور ہیں اور تثنیہ صرف ایک فن (عروض) کا ظاہر کیا گیا ہے۔ یہ شبہہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا ہے۔ مجاز مرسل کی اقسام میں ایک قسم تسمیۃ الکل بالجزء بھی ہے۔ یہ ایک اسلوب بیان ہے جس کے رو سے کسی کل کا نام اس کے کسی جزو پر رکھا جاتا ہے اسی اسلوب پر مصنف نے اپنی اس کتاب کا نام رکھدیا۔ قوافی کا صیغہ کافی کے قافیہ کے لیے استعمال کیا اور عروضین سے اس طرف اشارہ ہوگیا کہ جس طرح اس کتاب میں عروض دو ہیں یعنی دو زبانوں کے ہیں اسی طرح قوافی بھی دو زبانوں کے ہیں۔ قافیتین لانے میں یہ قباحت بھی تھی کہ اس سے دو زبانوں کے قافیوں کے فن کا مفہوم نکلنے کی بجائے یہ مفہوم زیادہ نکلتا ہے کہ کوئی دو مخصوص قافیہ مراد ہیں۔ یعنی دو ایسے لفظ مراد ہیں جو قافیہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

«کتاب الکافی» سے مآخوذ دوسری چھوٹی کتاب جو عربی کے فنون پر مشتمل ہے میرے قیاس کردہ نام کے ساتھ دو جگہ «المعجم» میں مذکور ہے۔ ایک جگہ ص ۲۱۷ میں پورے نام سے دوسری جگہ ص ۲۷۳ میں مختصر نام سے۔ چنانچہ ص ۲۱۷ میں قافیہ کی بحث میں فارسی شعراء کے ایک التزام کا ذکر کرتے ہوئے عربی شعرا کے التزام کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اور عربی شعراء کے اس التزام کی توجیہ میں لکھتا ہے کہ «سبب و علت آں در کتاب المعرب فی معاییر اشعار العرب بیان کردہ ایم»۔ ص ۲۷۳ میں قافیہ کی

بحث میں عربی اشعار کے « حدود قوافی » متکاوس ، متراکب وغیرہ کی کیف
استعمال فارسی اشعار میں بتانے کے سلسلے میں لکھتا ہے ۔ « عدد قوافی
اشعار عرب سی و پنج است چنانک در کتاب معرب شرح دادہ آمدہ است
یہ « معرب » اسی « المعرب فی معاییر اشعار العرب » کا مختصر نام ہے ۔

«المعجم» کا نام جیسا اوپر ذکر ہوچکا محمد بن قیس نے « المعجم فی معا
اشعار العجم» ہی رکھا ہے ۔ برٹش میوزیم اور کتبخانہ ذکاءالملک فروغی
نسخوں کے کاتبوں نے بھی اس کا یہی نام لکھا ہے اکثر مصنفین بھی اس
نام یہی لیتے ہیں یا اسے «المعجم» کہتے ہیں جو ظاہر ہے اسی نام کا اختص
ہے اور اس نام سے کوئی مختلف نام نہیں ہے لیکن مفتی سعد اللہ مرادآبادی ا
سید غلام حسنین قدر بلگرامی اس کا نام معیارالمعجم یا معیار معجم بتاتے ہیں

«المعجم» کے نام کے سلسلے کی ایک بحث اور رہ جاتی ہے اور وہ « حدا
المعجم » کی ہے ۔ قزوینی لکھتے ہیں کہ «حدایق المعجم» کا ذکر مفتی مح
سعداللہ کی «میزان الافکار» اور صاحب «غیاث اللغات» کے رسالہ «معراج العروض
میں آیا ہے ۔ اس بنا پر وہ اسے شمس قیس کی تصنیف کہتے ہیں انہوں
برٹش میوزیم کے فارسی مخطوطات کی فہرست کے مرتب چارلس (Rieu
کے قول کے حوالہ سے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ غالباً یہ کتاب «المعجم»
اختصار ہے[1]. صاحب «غیاث اللغات» نے اسے اپنے رسالہ کے مآخذ میں شم
کیا ہے اور محمد بن قیس کی تصنیف بتایا ہے[2]. « المعجم فی معاییر اشع
العجم» کا کہیں نام نہیں لیا ہے ۔ تلاش سے «حدائق المعجم» کا ذکر قزو
کی ان بتائی ہوئی دو کتابوں کے علاوہ اور بھی کتابوں میں ملتا ہے
مثلاً شرح قصائد انوری مصنفہ میر ابوالحسن حسینی فراهانی[3]، کتاب «کشا

(۱) مقدمۃ المعجم : یا

(۲) مدرس رضوی نے مقدمہ المعجم میں یہ غلط لکھا ہے کہ معرا
العروض میں بتکرار حدایق المعجم کا نام لیا گیا ہے حدایق المعجم کا نام ا
رسالہ میں صرف ایک بار آیا ہے ۔

(۳) مدرس رضوی «مقدمہ المعجم» میں لکھتے ہیں کہ اس شرح م
شمس قیس کی «حدائق المعجم» سے مطالب نقل کیے گئے ہیں ۔

اصطلاحات الفنون» مصنفه شیخ محمد علی فاروقی الحنفی التهانوی[1] «قواعد العروض» مصنفه سید غلام حسنین قدر بلگرامی[2]. ان کتابوں میں «حدایق المعجم» کا جس طرح ذکر آیا ھے اس سے اس کتاب کے متعلق تین باتیں قطعی طور پر ثابت ھیں۔

۱۔ یہ کسی اور مصنف کی کوئی مستقل تصنیف نہیں ھے۔
۲۔ شمس قیس اور المعجم سے اس کا ضرور کوئی تعلق ھے۔
۳۔ یہ شمس قیس کی کوئی مستقل تصنیف «المعجم» سے الگ اور اس کے علاوہ نہیں ھے۔

---

(۱) شیخ محمد علی بن علی بن القاضی محمد حامد بن محمد صابر الفاروقی الحنفی التھانوی، اس مصنف کی متذکرہ کتاب کے متعلق مدرس رضوی «مقدمۃ المعجم» میں لکھتے ھیں کہ اس کی جلد اوّل اسلامبول میں اور مکمل کتاب دوسری بار ھندوستان میں طبع ھوئی۔ عروض و قافیہ کے اصطلاحات اس میں شمس قیس کی حدائق المعجم سے نقل کی گئی ھیں۔

(۲) اس کتاب میں پہلی بار صفحہ ۴۹ پر زحاف تخنیق کے سلسلے میں حدائق المعجم کا نام اس طرح آیا ھے، کہ یہ فیصلہ کرنا مشکل ھے کہ قدر صاحب کے نزدیک حدائق المعجم محمد بن قیس کی تصنیف ھے یا کسی اور کی۔ تخنیق کے تلفظ کے لیے صاحب «حدائق المعجم» سے استناد کیا ھے اور اس کی تعریف کے لیے «محمد بن قیس» سے۔ اس صورت میں محمد بن قیس سے مراد اس کی کتاب المعجم ھوسکتی ھے۔ دوسری بار ص ۱۱۸ میں قدر بلگرامی نے اسی کتاب کے مآخذ گناتے ھوئے «معیار المعجم» (اوپر ذکر آچکا ھے کہ قدر بلگرامی المعجم کو معیار المعجم کہتے ھیں) کے علاوہ اس کتاب کا نام بھی اپنے مآخذ میں لیا ھے وھاں بھی اس کے مصنف کا نام نہیں لیا ھے اگر «حدائق المعجم» اختصار ھے المعجم کا تو المعجم کو مآخذ کہنے کے بعد «حدائق المعجم» کو مآخذ کہنے کی کیا ضرورت اور کیا موقع؟ اس سے شبہہ ھوتا ھے کہ «حدائق المعجم» کسی اور مصنف کے قلم سے المعجم کی شرح ھے۔ شرح میں چونکہ اصل کے علاوہ بھی مطلب ھوتے ھیں اس لیے اس کو کسی کتاب کے مآخذ میں اصل کے علاوہ شمار کیا جاسکتا ھے؟ تیسری بار ص ۴۴۰ میں صراحۃً قدر بلگرامی نے اسے ابن قیس کی تصنیف کہا ھے چنانچہ لکھتے ھیں «ابن قیس، حدایق المعجم میں کہتا ھے»۔

اب یہ بات سمجھنے کو رہ جاتی ہے کہ «المعجم» سے اس کا کیا ہے اور «حدائق المعجم» اس کا نام کہاں سے آیا نیز جب «المعجم» سے ا تعلق (اختصار وغیرہ کا) ہے اور یہ خود کوئی مستقل تصنیف محمد بن کی نہیں ہے تو مصنفین اسے محمد بن قیس سے کیوں منسوب کرتے ہ

مسٹر ریو (Rieu) اور ان کی بنا پر قزوینی بھی جیسا اوپر ذکر اسے «المعجم» کا اختصار سمجھتے ہیں. ایسی صورت میں اس کے متعلق خیال ہوسکتے ہیں ایک یہ کہ اس میں «المعجم» کے تینوں فن موجود ، مگر ہر فن مختصر طور پر شواہد یا شواہد و مطالب دونوں میں سے کچھ حذف کرکے اس میں جمع کیے گئے ہیں. اس خیال کی تائید سے ہوتی ہے کہ ایسا ہوا بھی ہے چنانچہ اس کا ایک اختصار «م الاوزان و لسان القلم در شرح الفاظ عجم» (جس کا ذکر آگے آتا ہ محفوظ ہے. دوسرا یہ خیال کہ اصل مطالب و شواہد میں کمی ک کے ساتھ یا کمی کے بغیر کوئی فن بھی حذف کردیا گیا ہو. ایسا ہے تو ممکن ہے «حدایق المعجم» عروض وقافیہ پر مشتمل ہو علم بدیع چھوڑ دیا گیا ہو. کیونکہ تھانوی کی کشاف میں اس کا عروض و قافیہ کے سلسلے میں اور باقی کتابوں میں عروض کے سلسلہ میں ہے. «فرہنگ جہانگیری» سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہ اس سے پتا چلتا ہے کہ المعجم کا حصۂ عروض، المعجم سے الگ کر ایک مستقل رسالہ کی حیثیت سے بھی لوگوں کے ہاتھوں میں رہا چنانچہ اس نے لفظ «خورنگاہ» کی سند میں لکھا ہے «محمد بن قیس عروض خود نوشتہ» اس سے مطلب یہ ہوا کہ در رسالۂ عروض خود در کتاب عروض خود نوشتہ. اگر عروض کا حصہ «المعجم» سے دستیاب ہ ہوتا تھا تو صاحب «فرہنگ جہانگیری» «در عروض خود» نہ لکھتا بل پوری کتاب المعجم، کا نام لیتا. اگر کسی کتاب میں عروض کے سا قافیہ بھی شامل ہو تو اہل فن اسے عروض کی کتاب کہنا کافی سمجھتے ہ اور قافیہ کا ذکر اس میں مضمر مانتے ہیں چنانچہ طوسی کی «معیار الاشعا

اگرچہ عروض وقافیہ دونوں پر مشتمل ہے مگر اکثر قدیم کتابوں میں صرف عروض کے نام سے یاد کی جاتی تھی عروض و قافیہ کے علاوہ مباحث بدیع وغیرہ بھی کسی کتاب میں شامل ہوں تو اس کتاب کو صرف عروض کی کتاب یا رسالہ کہنے کی رسم نہیں ہے۔ «المعجم» ایسی ہی کتاب ہے۔ اگر صاحب «فرہنگ جہانگیری» کی مراد المعجم سے ہوتی تو وہ عروض کی کتاب نہیں کہتا ایسی کتاب کو صرف عروض کہنے کا ایک موقع ہے۔ وہ جب ہے کہ عروضی مبحث کے سلسلے میں کتاب کا ذکر کرنا مقصود ہو۔ «خور نگاہ» کی بحث میں یہ صورت بھی نہیں ہے۔ «المعجم» کا اختصار ہونے کی صورت میں خواہ وہ تینوں فنون پر مشتمل ہو خواہ چند فنون پر «حدایق المعجم» کے نام کے متعلق یہ سمجھنا چاہیے کہ جس شخص نے اسے مختصر کیا اس نے اس اختصار کو اپنی ذاتی کاوش سمجھکر اور اس فرق کی بنا پر جو مختصر ہونے کی وجہ سے اس میں اور المعجم میں پیدا ہوگیا۔ اس کا نام اپنے طور پر المعجم سے مختلف «حدائق المعجم» رکھ دیا۔ جیسے المعجم کے اختصار «میزان الاوزان» کا نام المعجم سے مختلف ہے۔ چونکہ اس مختصر نسخہ میں یہ ذکر ہوگا کہ یہ شمس قیس کی تصنیف کا اختصار ہے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ مختصر کرنے والے کا نام اس پر کسی وجہ سے موجود نہ ہو اس لیے اصل کتاب کے مصنف کا خیال کرکے مصنفین نے اس کا ذکر محمد بن قیس کی تصنیف کی حیثیت سے کیا اور مختصر کرنے والے کا نام اس کے ساتھ نہیں لیا۔ «حدائق المعجم» کو المعجم کا اختصار ماننے کی صورت میں یہ بات تسلیم کرنے کے قابل نہیں ہے کہ محمد بن قیس نے خود اسے المعجم سے مختصر کیا ہو۔ کتاب الکافی سے مختصر کرکے المعجم تالیف کرنے کی وجہ تو اس کے لیے تھی لیکن المعجم کو مزید مختصر کرنے کی اس کے لیے کیا وجہ ہوسکتی تھی۔ پھر اس کی کوئی سند بھی نہیں ہے کہ اس نے المعجم کو مختصر کیا۔

میری رائے میں «حدائق المعجم» کے متعلق اس کے المعجم کا اختصار ہونے کے علاوہ اور صورتیں بھی ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ وہ المعجم ہی ہو

اور «معیار المعجم» کی طرح غلط طور پر «حدائق المعجم» نام پڑگیا۔ آگے
یہ غلط نام نقل در نقل متعدد کتابوں میں گھر کرگیا۔ دوسری صورت
کہ «حدائق المعجم» کی دوسرے مصنف کے قلم سے المعجم کی شرح
اس کتاب کا خیال کرکے نیز اس سبب سے کہ شارح کا نام معلو
ہوسکا اس کو محمد بن قیس سے منسوب کردیا گیا جب تک «حدائق الم
کا کوئی نسخہ دستیاب نہ ہو اور اس کا مقابلہ المعجم سے نہ کیا جا
اِن تینوں خیالوں میں سے کسی ایک خیال کو بالکل صحیح اور باقی خیا
کو بالکل غلط نہیں کہا جاسکتا۔ «فرہنگ جہانگیری» سے معلوم ہوتا ہے کہ
مصنف نے فارسی کا ایک لغت بھی لکھا تھا چنانچہ «فرہنگ جہانگیری» کے دیبا
میں اس کے مؤلف نے اپنے مآخذ میں «فرہنگ محمد بن قیس» کا بھی نام لیا ہ
مصنف کا یہ لغت اب ناپید ہے۔

امیر خسرو دہلوی :

ہندوستان کے مشہور فارسی گو شاعر جن کے کمال شاعری اور اُستا
کے ایرانی بھی معترف ہیں۔ موسیقی کے بھی ماہر تھے۔ شاعری میں
التصانیف ہیں۔ امیر خسرو نے اعجاز خسروی ۳ جلدوں میں لکھی۔
۷۱۹ ھ میں تمام ہوئی اس کتاب میں علم بدیع پر بہت زور طبع صرف
ہے۔ سینکڑوں صنعتیں اپنی طرف سے ایجاد کی ہیں۔ نہایت ضخیم کتا
ہے۔ اس میں فن کی سنجیدگی کم ہے، تفنن طبع اور فضول باتیں
ہیں۔ پروفیسر اصغر علی روحی صاحب «دبیر عجم» نے اس پر بجا طور
یہ تنقید کی ہے «حضرت امیر خسرو دہلوی در فن سیاقت و بدیع بر
مذاق ابناء آں روزگار کتابے موسوم بہ اعجاز خسروی تالیف نمودند وآں کتا
ست کہ باہمہ اطناب و اطالت نظر بہ ضرورت فن بلاغت ہیچ با خود ندارد

عاشق صادق :

یہ ایک مجہول الحال ہندوستانی مصنف ہے۔ امیر خسرو کا معا
تھا۔ اس کی تصنیف کا نام «جامع الصنائع» ہے جو عروض اور بدیع دو
پر مشتمل ہے۔ «حدایق البلاغت» نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کے الفا

یه هیں۔ « یکے از معاصران امیر خسرو دهلوی که عاشق صادق نام داشت رساله عروض و صنائع تالیف نمود و آن را جامع الصنائع نام کرده و در آنجا سه بحر دیگر اختراع نموده و باعتقاد خود دو رکن تازه پیدا ساخته »۔ اس کے متصلاً بعد اور ایک سطر اس پر اور صرف کی هے۔ جس میں اس کی اس عروضی ایجاد کا تحصیل حاصل هونا ظاهر کیا هے۔ اس کے سوا اور کسی کتاب میں اس مصنف یا اسکی تصنیف کا ذکر نہیں ملا۔

اس کی اس عروضی ایجاد سے قیاس هوتا هے که اس نے علم بدیع میں بھی اسی طرح کچھ نئے گل کھلائے هوں گے۔ لفظ صادق معلوم نہیں اس مصنف کے نام کا جزو هے یا صاحب « حدائق البلاغت » نے عاشق کی رعایت سے مزاحاً اضافه کردیا۔ ممکن هے اس رعایت سے خود مصنف نے یه لفظ بطور تخلص اختیار کیا هو۔

حسن :

اس مصنف کا نام اور تخلص دونوں حسن هے اس نے علم بدیع پر ایک کتاب « بحر الصنائع » لکھی۔ یه کتاب منظوم هے ۷۳۱ ھ میں تصنیف هوئی۔ اس میں صنعتوں کی تعریف اور مثالیں دونوں نظم میں هیں۔ مصنف نے مثال میں اکثر شاعروں یہاں تک که سعدی اور سلمان ساوجی کے اشعار بھی نقل کیے هیں جو اس کی تصنیف کے وقت ۲۲ سال سے زیاده کے نه تھے۔

اس کتاب کی نظم سست اور اکثر بےمزه اور رکیک هے۔ اس کی ابتدا میں مصنف نے اپنی نسبت بڑے بڑے دعوے کیے هیں۔ اس نے لکھا هے که اس کتاب کی تصنیف کے لیے اس نے بہت سی کتابوں کا مطالعه کیا۔ وه اس کا بھی مدعی هے که اس نے اِس میں جدت طبع سے کام لیا هے۔ رشید وطواط اور اس کی کتاب « حدائق السحر » کا ذکر کرکے وطواط پر اپنی فضیلت علمی ظاهر کی هے۔ چنانچه لکھتا هے :

شبی در خلوتی بودم مفکر زبان فکر در معنی مذکر
نگه کردم بانواع تآلیف نظر کردم باصناف تصانیف
همی چیدم گل از باغ قدیمان همی جستم نواء عندلیبان

در آں حالت زبستان رشیدی شنیدم بانگ مرغ من یریدی
که در عالم حدائق سحر باشد چو شعری بر عروساں پر باشد
نہادم دست دل را بر حدائق نظر بردم بداں باغ دقائق
ببر شاخی ہزاراں دست دیدم ز ہر مرغی ہزار آوا شنیدم

در آں ساعت خرد گفتا حسن خیز براق خود در ایں میدان بر انگ
مخواہ از ہیچ خانہ شربت آب منوش از کاسۂ کس بادۂ نا
بساز از ذہن خود چیزی درآں فن که بادت آفریں بر ذہن رو
حدودش را بطور مثنوی آر ہمہ الفاظ نغز و معنوی
غزلہا گوبہ امثالش سراسر که باتو می نباشد کس بر
اگرچہ بد درین فن چست و طواط چنانک اندر علوم نبض بقرا
ولی وطواط مرغی بس حقیرست بچنگ ہمچو تو بازی اسیرے
مگو کیں دعویٰ من بس عظیم ست که فوق کلّ ذی علم علیم ست
بنہ نام خوشش بحرالصنائع ادیباں را بدہ گنج بدا

شرف الدین حسن بن محمد رامی تبریزی:

علم بدیع پر اس مصنف کی تصنیف کا نام «حدائق الحدائق» ہے مصنف بہادر خاں امیر شیخ اویس ایلکانی (٧٥٧ - ٧٧٦ ھ) کا ملازم اسی کے حکم سے یہ کتاب لکھی۔ یہ کتاب رشید وطواط کی «حدائق الس کی شرح ہے۔ اس مصنف نے مثال میں وہ فارسی اشعار استعمال ہیں جو اس زمانہ میں متداول تھے۔

تاج الحلاوی:

اس مصنف کا نام علی بن محمد ہے۔ تاج الحلاوی کے نام سے مشہور اس کا شمار آٹھویں صدی ہجری کے شعرا میں ہے۔ علم بدیع پر اس کتاب کا نام «دقائق الشعر» ہے۔ اس میں علم بدیع کے علاوہ چند فن اصناف شعر، عیوب قوافی اور عیوب ردیف پر بھی ہیں۔ اس نے کتاب مقدمہ میں «حدائق السحر» کا ذکر کیا ہے۔ مثال میں اکثر اشعار «ح السحر» سے مختلف پیش کیے ہیں۔ [٢/٤/١٩٦٤ م]

* * *

قاسم بن قطلوبُغا الحنفی

فضل الرحمن*

تصانیف :

قاسم کی تصنیفی زندگی کی ابتدا اٹھارہ سال کی عمر سے ہوئی. سب سے پہلی کتاب جو ۸۲۰ ھ میں ان کے قلم سے نکلی فرائض کے فن پر تھی اور اس کا نام «جامعة الأصول فی الفرائض» تھا. ۵۹ سال کے طویل عرصے میں اپنی عمر کے آخر حصے تک قاسم نے بہت کچھ لکھا. انھوں نے اپنے دور کے مروجہ علوم و فنون میں سے ہر ایک پر لکھا ہے اور ان کے تصنیفی اور تالیفی کام میں اس زمانے کی علمی دنیا کے سارے رجحانات مل جاتے ہیں. ان کے یہاں شروح، حواشی، تخریجات، ترتیب و تبویب، تلخیصات، اور منفرد مسائل پر مستقل تصانیف، غرض سبھی کچھ ملتا ہے. چھوٹی بڑی سب کتابیں شمار کی جائیں تو تعداد سو سے اوپر نکلتی ہے. تصانیف کی اس کثرت کے باوجود ان کی طباعت کی طرف توجہ کم کی گئی. صرف تین کتابیں ایسی ہیں جو اب تک طبع ہوئی ہیں. «تاج التراجم فی من صنف من الحنفیة» لیپزگ میں ۱۸۶۲ء[1] میں، «منیة الألمعی فی ما فات من تخریج الهدایة للزیلعی» مصر میں ۱۳۶۹ ھ میں، اور «رد القول الخائب فی القضاء علی الغائب» ہندستان میں، طبع ہوئیں. آخرالذکر رسالہ مختلف رسائل کے ایک مجموعے «مجموعة الرسائل» (ص ۲۵ تا ص ۲۸) مطبع حیدری بمبئی میں چھپا ہے، سال طباعت مندرج نہیں ہے. جن نسخوں سے اس کی تصحیح وغیرہ میں مدد لی گئی ہے اُن کا بھی ذکر

(*) فضل الرحمن، لیکچرر شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۱) یہ کتاب ابھی حال میں دوبارہ شائع ہوئی ہے.

نہیں ملتا تاہم صحت متن کا خاصا خیال رکھا گیا ہے . عام طور سے لوگ قاسم سے ان کی مشہور تصنیف « تاج التراجم » سے واقف ہیں جو سوانح کے معتبر مآخذ میں شمار کی جاتی ہے. قاسم کی بقیہ تصانیف اگرچہ طباعت سے محروم رہیں لیکن انہیں ہمیشہ اہمیت دی گئی فقہ کی معتبر کتابوں میں قاسم کی تصانیف کے حوالے بطور سند کے پیش کیے جاتے ہیں. « در مختار »[1] اور اس کی شرح « رد المحتار »[2] میں جو فقہ حنفی کے معتبر اور مستند ترین ماخذوں میں سے ہیں جا بجا قاسم کی تحقیقات کا حوالہ دیا گیا ہے . ابن عابدین شامی مؤلف « ردالمحتار » نے دیباچے میں اُن کتابوں اور مصنفوں کا ذکر کرتے ہوئے جن پر تحقیق مسائل میں بھروسا کیا ہے لکھا ہے « معتمداً فی ذلک علی ماحرّرہ الأئمة الأعلام من المتأخرین العظام کالإمام ابن الہمام و تلمیذیہ العلامة قاسم و ابن امیر حاج »[3] جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ متأخرین علماے حنفیہ میں قاسم کی حیثیت فقہ کے ایک بڑے امام کی ہے . ذیل میں فن وار تفصیلی فہرست قاسم کی تصانیف کی پیش کی جاتی ہے[4] :

عربی زبان و ادب :

١ــتعلیقة علی القصاری فی الصرف[5] : علم صرف میں علاء الدین احمد الخجندی البرہانی کا تصنیف کیا ہوا متن « القصاری » کے نام سے مشہور ہے ، اس پر قاسم نے تعلیقات لکھی ہیں.

٢ــحاشیة علی شرح العزی فی الصرف للتفتازانی[6] : عزالدین ابوالفضائل

(١) مثلاً دیکھیے در مختار (طبع علی حاشیة رد المحتار) ١:٥٣ ، ١٣٢ وغیرہ .
(٢) ردالمحتار ١ : ٥١ .
(٣) ایضاً ١ : ٣.
(٤) کتابوں کے ناموں کے مآخذ کی تصریح حواشی میں کردی گئی ہے تفصیلات ہماری فراہم کی ہوئی ہیں .
(٥) الضوء اللامع ٦ : ١٨٧ .
(٦) الضوء ٦ : ١٨٧ ؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣٠ ؛ کشف الظنون : ١١٤٠ .

ابراهیم بن عبدالوهاب بن عمادالدین بن ابراهیم الزنجانی (م بعد ٦٥٥ ھ) نے ایک مختصر سی کتاب علم صرف میں لکھی جس کا نام «العزی فی الصرف» [یا التصریف] ھے . سعدالدین مسعود بن عمر التفتازانی (م ٧٩١ ھ) نے اس کی شرح کی اور اصل کتاب پر اپنی طرف سے اضافے بھی کیے جس سے اس کی حیثیت ایک مستقل کتاب کی ھوگئی . یہ تفتازانی کی سب سے پہلی تالیف ھے اور ٧٣٨ ھ مکمل ھوئی . قاسم نے اسی شرح پر حاشیہ لکھا ھے .

٣ــتعلیقة علی الأندلسیة فی العروض[1] : ابو محمد عبد الله بن محمد الانصاری الاندلسی المعروف بابی الجیش الانصاری المغربی (م ٥٤٩ ھ) کا قصیدہ فن عروض میں «عروض الاندلسی» اور «الاندلسیة فی العروض» کے نام سے مشہور ھے اور علل الاعاریض سے خاص طور سے بحث کرتا ھے . قاسم نے اس قصیدے کی شرح کی ھے .

٤ــشرح خمسة العز عبدالعزیز الدیرینی فی العربیة[2].

٥ــاختصار تلخیص المفتاح[3]: «مفتاح العلوم» سکاکی (م ٦٢٦ ھ) کی تالیف ھے . کتاب تین قسموں پر تقسیم کی گئی ھے . قسم اول صرف میں، قسم ثانی نحو میں، قسم ثالث معانی و بیان میں ھے . قسم ثالث کی تلخیص شمس الدین محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزوینی معروف بہ خطیب دمشق (م ٧٣٩ ھ) نے «تلخیص المفتاح» کے نام سے کی . قاسم نے اس تلخیص کو مختصر کیا ھے .

عقائد :

٦ــحاشیة علی شرح العقائد[4]: تفتازانی کی «شرح عقائد نسفی» پر حاشیہ ھے .

٧ــالفاظ الردة[5]: جن اقوال کی بنا پر کسی کو دائرۂ اسلام سے خارج قرار دیا جائےگا اس رسالے میں ان کا ذکر ھے .

(١) الضوء ٦ : ١٨٧ ؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣٠ ؛ کشف : ١١٣٥ .
(٢) الضوء ٦ : ١٨٧
(٣) الضوء ٦ : ١٨٧
(٤) الضوء ٦ : ١٨٧
(٥) بروکلمن ، تکملہ ٢ : ٩٣

٨ــقواعد فی نظم العقائد[1].

٩ــحاشية على المسايرة[2] : ابن همام کی «المسايرة فی العقائد المن الآخرة» پر حاشیه ہے.

١٠ــمن يكفر و لم يشعر[3] : کفریه اقوال و افعال کے بارے ایک رساله.

منطق وغیره :

١١ــشرح منار النظر فی المنطق لابن سينا : سخاوی نے اس کتا یہی نام دیا ہے[4] مگر «کشف الظنون» میں «میزان النظر فی المنطق» (نا معلوم) کے نام کے تحت بتایا ہے کہ قاسم نے اس کی ممزوج لکھی ہے جس کا نام «تقويم الميزان» ہے مگر پھر لکھا ہے کہ یہ وہی «تقويم اللسان» ہے جس کا ذکر پہلے گزرا[5]. یہ عجیب بات ہے «تقويم اللسان» تو فن رجال میں ہے اور یہ کتاب فن منطق میں.

١٢ــشرح قصيدة الغزلية[6].

١٣ــالجواب[7] : بروکلمن نے عنوان اتنا ہی دیا ہے جس کی وج معلوم نہیں ہوتا کہ کس کا جواب ہے.

١٤ــشرح المقتبس[8].

علوم القران :

١٥ــتعليقات على البيضاوی[9] : تفسیر سے متعلق قاسم کی اسی ایک

---

(١) بروکلمن ، تکمله ٢ : ٩٣

(٢) بروکلمن ، تکمله ٢ : ٩٣ ؛ اسماء المؤلفين ١ : ٨٣١

(٣) اسماء المؤلفين ١ : ٨٣١ (٤) الضوء ٦ : ١٨٧

(٥) كشف : ١٩١٩.

(٦) بروکلمن ، تکمله ٢ : ٩٣.

(٧) بروکلمن ٢ : ٨١ (٩٩) [بریکٹ کے اندر کے اعداد بروکل کتاب کے نئے ایڈیشن کے ہیں].

(٨) بروکلمن ٢ : ٨١ (٩٩). (٩) كشف : ٩٣

کا پتہ چلتا ہے . یہ کتاب پوری نہ ہوئی صرف سورۂ بقرہ کے دوسرے رکوع کی آیت «فہم لایرجعون» تک تعلیقات لکھی جاسکیں .

١٦ــغریب القران[1] : قران مجید کے الفاظ کی تشریح و توضیح .

علوم الحدیث :

١٧ــشرح منظومة فی الحدیث لابن الجوزی[2] : یہ ابن جوزی کی نظم کی صرف شرح ہی نہیں بلکہ قاسم کا کہنا ہے کہ اس شرح میں انہوں نے سارے علوم و فنون پر بحث کی ہے . چنانچہ اس کی حیثیت ایک مستقل تصنیف اور دائرة المعارف کی سی تھی. قاسم کو اپنی اس کتاب پر بہت ناز تھا اور کہتے تھے «انه زردخانتی» اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ اپنا سارا علمی سرمایہ اس میں جمع کردیا ہے . اس کتاب کی صرف دو جلدیں تیار ہوسکیں کتاب مکمل نہ ہوئی .

١٨ــشرح قصیدة ابن الفرح الاشبیلی فی الاصطلاح[3] : شہاب الدین ابو العباس احمد بن الفرح اللخمی المالکی (م ٦٩٩ ھ) نے اصول حدیث کو ایک نظم کی شکل دے دی تھی تاکہ حفظ میں آسانی ہو . قاسم نے اس کی شرح کی اور اس میں اپنے استاد عز بن جماعة پر متعدد مقامات پر گرفت کی جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ حنفیہ کے اصول حدیث پر سخت اعتراضات کرتے تھے .

١٩ــحاشیة علی شرح ألفیة العراقی[4] : مشہور محدث زین الدین عبدالرحیم بن حسین عراقی نے ابن الصلاح (م ٨٠٦ ھ) کی کتاب «علوم الحدیث» کی

---

(١) زرکلی : الأعلام ٦ : ١٥ . الأعلام سے پتا چلتا ہے کہ اس کا قلمی نسخہ موجود ہے .

(٢) کشف الظنون : ١٨٦٦ اور اسماء المؤلفین (١ : ٨٣١) نے یہی نام دیا ہے مگر الضوء اللامع (٦ : ١٨٦) میں اس کا نام «شرح منظومة ابن الجزری» دیا ہوا ہے . شذرات (٧ : ٣٢٦) میں بھی ابن الجزری ہے . اس میں منظومة کا نام «الهدایة» بتایا گیا ہے .

(٣) الضوء ٦ : ١٨٦ ؛ کشف : ١٣٢٩ .

(٤) الضوء ٦ : ١٨٦ کشف : ١٥٦ .

تلخیص کرکے اس کا نام « الألفية فی اصول الحديث » رکھا. پھر الفیه کو «فتح المغيث» کے نام سے لکھی. قاسم نے اس شرح پر حواشی لکھے ہیں

٢٠ و ٢١ــحاشية نخبة الفكر و شرح نخبة[1] : «نخبة الفكر فی مصطلح الأثر» اصول حدیث میں ابن عسقلانی کا مشہور متن ہے. قاسم نے متن پر بھی حاشیہ لکھا[2] ہے اور شرح پر بھی[3].

٢٢ــتخریج عوارف المعارف[4] : شہاب الدین ابو حفص عمر سہرو (م ٦٣٢ ھ) سلسلۂ سہروردیہ کے بانی اور محققین صوفیہ میں سے ہیں کی کتاب «عوارف المعارف» علم طور سے مشائخ صوفیہ میں متداول و ہے. اس میں جو احادیث آئی ہیں قاسم نے ان کی تخریج کی ہے.

٢٣ــتخریج احادیث الإختیار شرح المختار[5] : ابو الفضل مجد ا عبد اللہ بن محمود بن مودود الموصلی الحنفی (م ٦٨٣ھ) نے « المختار فی الحنفية » کے نام سے امام ابوحنیفہ کے اقوال اور حنفی مذہب کے م مسائل جو امام ابوحنیفہ کے شاگردوں سے منقول ہیں جمع کیے. خود کی شرح بھی لکھی جس کا نام « الإختيار » ہے. شرح میں علل المسائل ، م اور فروع کا ذکر بھی کیا. «المختار» کا شمار ان متون اربعہ (المختار ، الـ الوقایۃ ، مجمع البحرین) میں ہے جن پر متاخرین حنفیہ اعتماد کرتے قاسم نے «الإختیار» کی احادیث کی تخریج کی ہے. یہ کتاب دو جلد میں مرتب ہوئی.

٢٤ــتخریج احادیث بزدوی فی اصول الفقه[6]: فخر الاسلام علی بن

---

(١) الضوء ٦ : ١٨٦. (٢) كشف : ١٩٣٧.

(٣) اسماء المؤلفين (١ : ٨٣٠) سے اس کا نام «تعليقة على شرح نخبة الفكر لتقی الدين الشمنی» معلوم ہوتا ہے.

(٤) الضوء ٦ : ١٨٦.

(٥) كشف : ١٦٢٣؛ الضوء ٦ : ١٨٦؛ شذرات الذهب ٧ : ٣٢٦

(٦) كشف : ١١٣ ؛ الضوء ٦ : ١٨٦ ؛ اسماء المؤلفين (١ : ٨٣١ « تخريج الأحاديث من اصول البزدوی » ؛ شذرات ٧ : ٣٢٦

ابزدوی م ۴۸۲ ھ اکابر حنفیہ میں سے ہیں۔ ان کی «اصول الفقہ» حنفی اصول فقہ کی بنیادی کتابوں میں سے ہے۔ قاسم نے اس کی احادیث کی تخریج کی۔ یہ مختصر سی کتاب تھی۔

۲۵—تخریج احادیث تفسیر ابی اللیث[1]: ابو اللیث نصر بن محمد الفقیہ السمرقندی الحنفی (م ۳۸۵ ھ) مشہور و معروف حنفی فقیہ کی تصانیف فقہ کے علاوہ دیگر فنون میں بھی ہیں۔ قاسم نے ان کی تفسیر کی احادیث کی تخریج کی۔

۲۶ تا ۲۹—تخریج احادیث الأربعین فی اصول الدین؛ و منہاج الاربعین؛ و جواہر القران؛ و بدایۃ الہدایۃ[2]: یہ چاروں کتابیں امام غزالی کی ہیں۔ ان کی احادیث کی تخریج قاسم نے کی ہے۔

۳۰—تخریج الأحیاء بما فات من تخریج احادیث الإحیاء[3]: امام غزالی کی «إحیاء العلوم» کی احادیث کی تخریج عراقی نے «المغنی عن حمل الاسفار» کے نام سے کی تھی۔ جن احادیث کی تخریج عراقی سے چھوٹ گئی ان کی قاسم نے کردی۔

۳۱—تخریج احادیث الشفاء[4]: ابو الفضل عیاض بن موسی القاضی الیحصبی (م ۵۴۴ ھ) نے «الشفاء بتعریف حقوق المصطفی» کے نام سے سیرت کی مشہور کتاب لکھی ہے۔ قاسم نے اس کی احادیث کی تخریج شروع کی تھی مگر کتاب نامکمل رہی اور کام چند اوراق سے آگے نہ بڑھسکا۔

۳۲— منیۃ الألمعی بما فات الزیلعی[5]: حنفی محدث ابو محمد جمال الدین

---

(۱) الضوء ٦ : ۱۸٦؛ کشف : ٤٤۱

(۲) الضوء ٦ : ۱۸٦

(۳) الضوء ٦ : ۱۸٦؛ کشف : ۲٤ میں اس کا نام «تحفۃ الأحیاء» دیا ہے اور اسماء المؤلفین میں ایک جگہ «اتحاف الأحیاء» بتایا ہے اور دوسری جگہ «تحفۃ الأحیاء» (۱ : ۸۳۰)۔

(٤) الضوء ٦ : ۱۸٦

(٥) الضوء ٦ : ۱۸٦

عبدالله بن یوسف بن محمد الزیلعی (م ٧٦٢ ھ) نے «ھدایۃ» کی احاد
تخریج «نصب الرایۃ فی احادیث الھدایۃ» کے نام سے کی . قاسم نے اپ
میں ان احادیث کی تخریج کی جو زیلعی سے رہ گئی تھیں یہ کتاب ،
«منیۃ الألمعی فی ما فات من تخریج احادیث الھدایۃ للزیلعی[1]» کے
١٣٦٩ ھ میں چھپ گئی . قاسم نے اس کے دیباچے میں ایک اھم
کی طرف اشارہ کیا ھے جس سے غفلت کے نتیجے میں حنفی ء
خاص کر صاحب ھدایہ پر یہ الزام لگایا جاتا ھے کہ وہ غریب
سے استدلال کرتے ھیں . قاسم نے بتایا کہ متقدمین فقہاے حنفیہ ا
کا املا اپنی اسانید سے کراتے تھے . امام ابو یوسف ، محمد ، طحاوی ،
ابو بکر رازی اور کرخی وغیرہ سب نے یہی کیا ھے . بعد کے
نے ان حضرات پر اعتماد کی بنا پر ان احادیث کو بغیر سند اور
کے اپنی کتابوں میں درج کیا جیسے صحاح ستہ پر اعتماد کرکے
احادیث بلا سند اور اکثر بلا حوالے درج کی جاتی رھی ھیں . جز
کو مذکورہ احادیث کی اسناد کا علم نہ تھا انھوں نے ان حنفی
مذکورہ الزام لگا دیا . قاسم کے خیال کی تائید امام محمد کی «کتاب
کے مطالعے سے بھی ھوتی ھے .

٣٣ــبغیۃ الرائد فی تخریج احادیث شرح العقائد[2] : نجم الدین ا
عمر بن محمد النسفی (م ٥٣٧ ھ) نے «العقائد» کے نام سے اصول دین
مختصر متن تیار کیا تھا . اس کی مشہور ترین شرح سعد الدین مس
عمر التفازانی (م ٧٩١ ھ) نے لکھی جو «شرح عقائد نسفی» کے نام سے
ھے . قاسم نے اسی شرح کی احادیث کی تخریج کی ھے .

٣٤ــنزھۃ الرائض فی ادلۃ الفرائض[3] : سراج الدین محمد بن محمود بن عب

---

(١) کشف : ١٧٨٥ اور اسماء المؤلفین ١ : ٨٣١ میں یہی نام دیا گ
(٢) الضوء ٦ : ١٨٦ ؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣٠ میں نام «بغیۃ الراش
(٣) الضوء ٦ : ١٨٦ ؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣٠ شذرات ٧
کشف : ١٢٥٠ : «تخریج احادیث الفرائض» .

السجاوندی الحنفی کی کتاب فرائض میں «السراجیة» کے نام سے مقبول درسی کتاب ہے قاسم نے «نزهة الرائض» کے نام سے اس کی احادیث کی تخریج کی۔

۳۵ــترتیب مسند ابی حنیفة لابن المقری[1] : ابوبکر محمد بن ابراهیم بن علی الخازن مشهور به ابن المقری الاصفهانی (م ۳۸۱ ھ) اکابر حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ ذهبی «تذکرة الحفاظ» میں انهیں «ابن المقری محدث اصبهان الامام الرحال الحافظ الثقة» اور ابونعیم اصفهانی نے «محدث کبیر صاحب مسانید، «سمع ما لا یحصی کثرة» کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ انهوں نے امام ابوحنیفه کی حدیثی روایات کو جمع کیا اور اس کا نام «مسند ابی حنیفة» رکھا۔ ابن حجر نے بتایا ہے که یه مسند صرف امام ابوحنیفه کی مرفوع روایات پر مشتمل ہے۔ قاسم نے اس کی احادیث کو فقهی ابواب پر مرتب کیا ہے۔

۳۶ــترتیب مسند ابی‌حنیفة للحارثی[2] : ابو محمد عبدالله بن محمد بن یعقوب بن الحارث الحارثی البخاری (م ۳۴۰ ھ) مشاهیر ائمهٔ احناف میں سے ہیں۔ شاه ولیّ الله نے «الانتباه فی سلاسل اولیاء الله» میں ان کو اصحاب الوجوه میں سے بتایا ہے جن کا درجه مجتهد فی المذهب اور مجتهد مطلق منتسب کے درمیان ہے۔ دو واسطے سے امام محمد کے شاگرد ہیں۔ فن حدیث میں ان کا پایه اس سے معلوم هوسکتا ہے که ان کے بارے میں حافظ خلیلی نے «یعرف بالاستاذ له معرفة بهذا الشأن» سمعانی نے «کان شیخاً مکثراً من الحدیث» اور ذهبی نے «تذکرة الحفاظ» میں «عالم ماوراء النهر و محدثه الامام العلامة . . . الملقب بالاستاذ» کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ابن حجر نے «تعجیل المنفعة» میں انهیں حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے۔ انهوں نے یهی امام ابو حنیفه کی مسند تیار کی جو ابن المقری کی مسند سے بڑی تهی۔ قاسم نے اس مسند کی احادیث کو فقهی ابواب پر مبوب ومرتب کیا۔

---

(۱) الضوء ٦ : ۱۸٦ .

(۲) الضوء ٦ : ۱۸٦؛ کشف : ۱٦۸۰.

٣٧ــامالی علیٰ مسند ابی حنیفة[1] : حارثی کی مسند پر قاسم نے د میں اپنے لکچر سپرد قلم کراتے تھے۔[2]

٣٨ــامالی علی مسند عقبة بن العامر الجهنی نزیل مصر[3] : حضر بن عامر الجهنی مشهور صحابی هیں۔ رسول الله صلی الله علیه وسلم سے کثیر میں حدیثیں روایت کیں۔ صحابه اور تابعین دونوں نے ان سے روا هے۔ اهل مصر نے بھی ان سے بکثرت روایت کی۔ قاری، فقه و کے عالم، شاعر اور کاتب تھے۔ آپ نے قرآن بھی جمع کیا تھا اور مصحف حضرت عثمان کے مصحف کی ترتیب سے مختلف تھا۔ اس کے اخیر میں آپ نے اپنے دستخط بھی ثبت فرمائے تھے۔ مصر کے گور اور حضرت معاویه کے عهد حکومت کے شروع میں ٥٨ ھ میں وفات ان کی سب روایتوں کو جمع کرکے مسند ترتیب دے دی گئی تھ مسند پر قاسم نے امالی لکھے۔

٣٩ــعوالی احادیث لیث[4]: لیث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمی (م مصر کے مشهور فقیه اور امام مالک کے معاصر هیں۔ ان کی احاد عالی سندیں قاسم نے جمع کیں۔

٤٠ــعوالی احادیث طحاوی[5]: امام طحاوی (م ٣٢١ ھ) اکابر حن سے هیں۔ حدیث و آثار کے زبردست عالم اور فقه الحدیث کے ماهر ان کی احادیث کی بھی عالی سندیں قاسم نے جمع کیں۔

٤١ــتعلیق مسند الفردوس[6]: ابو شجاع شیرویه بن شهردار ابن

---

(١) الضوء ٦ : ١٨٦؛ کشف : ١٦٨٠.

(٢) الضوء ٦ : ١٨٦؛ بروکلمن نے اس کتاب کا نام «مسند عقبة بن عامر الجهنی» دیا هے (٢ : ٨١) جس سے خیال هوتا هے قا خود هی یه مسند مرتب کیا هے۔

(٣) ابن حجر : الإصابة ٢ : ١١٦٤.

(٤) الضوء ٦ : ١٨٦ ؛ کشف : ١١٧٨ ؛ بروکلمن ٢ : ٨١ (٩٠

(٥) الضوء ٦ : ١٨٦؛ بروکلمن ٢ : ٨١ (٩٩) (٦) الضوء ٦ :

بن فنا خسرو الهمدانی الدیلمی (م ۵۰۹ ھ) نے «فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج علی کتاب الشهاب» کے نام سے دس ہزار احادیث پر مشتمل ایک کتاب مرتب کی۔ اس میں صرف رواۃ کے نام دے کر اسناد کے باقی حصے کو چھوڑ دیا اور ترتیب حروف تہجی کے مطابق رکھی۔ ان کے بیٹے حافظ شہردار (م ۵۵۸ ھ) نے «فردوس» کی اسانید چار جلدوں میں جمع کیں اور کتاب کا اختصار بھی کردیا نام «مسند الفردوس» رکھا۔ قاسم نے اس پر تعلیقات لکھی ہیں اور تھوڑے سے حصے کی تخریج بھی کی ہے۔

۴۲—الاجوبة عن اعتراضات ابن ابی شیبة علیٰ ابی حنیفة[1]: ابو بکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبة ابراهیم بن عثمان العبسی مولاهم الکوفی (م ۲۲۵ ھ) نامور محدث ہیں۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجه کے استاد ہیں۔ ان کی تصانیف میں «مسند» اور «مصنف» زیادہ مشہور ہیں۔ «مصنف» واقعتاً ایک قابل فخر کارنامہ ہے۔ ابن حزم نے اس کو «مؤطا مالک» پر فوقیت دی ہے۔ «مصنف» میں صرف احادیث احکام ہیں مگر ابن ابی شیبہ نے اس میں اہل حجاز و عراق کی ساری روایات جمع کردی ہیں۔ چنانچہ احادیث احکام پر متقدمین کی تصانیف میں یہ جامع ترین کتاب ہے۔ احادیث نبوی کے ساتھ صحابہ و تابعین کے اقوال اور فتاویٰ بھی اس میں جمع کردیے ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے اس کتاب میں ایک مستقل باب امام ابو حنیفہ کے رد میں «هذا ما خالف به ابو حنیفة الاثر الذی جاء عن رسول الله صلی الله علیه وسلم» کے عنوان سے دے کر ایک سو پچیس مسائل کی بابت دعویٰ کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے اقوال ان کے بارے میں مروی صحیح احادیث و آثار کے مخالف ہیں۔ حنفیہ میں سے ابن ابی شیبہ کے اعتراضات کا باقاعدہ جواب سب سے پہلے حافظ عبدالقادر قرشی (م ۷۷۵ ھ) صاحب «الجواهر المضیئة» نے

---

(۱) الضوء ۶ : ۱۸۷، کشف : ۱۲ ؛ اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۰ ؛ ذیل تذکرہ الحفاظ : ۱۵۸ ت، میں اس کا نام «الاجوبة المنیفة عن اعتراضات ابن ابی شیبة علی ابی حنیفة» دیا ہوا ہے۔

«الدرر المنيفة فی الرد علی ابن ابی شیبة فیما اوردہ علی ابی حنیفة» کے لکھا۔ ابن ابی شیبہ کے ان اعتراضات[1] کا دوسرا جواب قاسم نے لکھ

٤٣—تبصرة الناقد فی کید الحاسد فی الدفع عن ابی حنیفة[2]: امام پر جو اعتراضات احادیث و روایات کی مخالفت کے بارے میں کیے ہیں ان پر تنقید کی گئی ہے۔

٤٤—ترصیع الجوهر النقی[3]: امام بیہقی مشہور محدث ہیں اور مسلک کے بہت بڑے حامی اور وکیل۔ اپنی «سنن» میں جابجا حنفی مذہب کو کمزور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ علامہ علاء الدین عثمان مشہور بہ ابن الماردینی الترکمانی (م ٧٤٩ ھ) نے اپنی کتاب «الجوہر میں بیہقی کی «سنن» پر تنقید کی ہے اور علل احادیث کو واضح کیا قاسم نے ترکمانی کی کتاب کی تلخیص کی اور حروف تہجی کے اسے ترتیب دیا۔ یہ کام پورا نہ ہوسکا صرف تیمم کے باب تک ہو

٤٥—شرح المصابیح للبغوی[4]: محی السنة حسین بن مسعود الفراء (م ٥١٦ ھ) کی کتاب «المصابیح» (جس کی بنیاد پر مشہور کتاب «مشکوة الم تیار ہوئی) کی شرح قاسم نے بھی کی۔

٤٦—ترتیب اسئلة الحاکم للدار قطنی[5]: قاسم نے علی بن عمر دا (م ٣٨٥ ھ) کی تصانیف کو مرتب کیا ہے۔

---

(١) ان اعتراضات کا تیسرا جواب علامہ زاہد الکوثری (م ١٣٧١ «النکت الطریفة فی التحدث عن ردود ابن ابی شیبة علی ابی حنیفة نام سے لکھا۔

(٢) الضوء ٦ : ١٨٧ ؛ کشف : ٣٣٨ اور اسماء المؤلفین ١ : ٣٠ اس کا نام صرف «تبصرة الناقد فی کید الحاسد» دیا ہے۔

(٣) الضوء ٦ : ١٨٧؛ کشف : ١٠٠٧ میں اس کا نام «ترجیع الجوہر اور اسماء المؤلفین ١ : ٨٣٠ میں «ترصیع الجوہر النقی فی تلخیص سنن البی دیا ہوا ہے۔

(٤) الضوء ٦ : ١٨٧ ؛ کشف : ١٦٩٨ ؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣١

(٥) کشف : ٩١ ؛ الضوء ٦ : ١٨٧ ۔

۴۷—تخریج احادیث شرح القدوری[1]: احمد بن محمد المعروف بابی نصر الاقطع (م ۴۷۴ ھ) کی شرح قدوری میں پیش کردہ احادیث کی تخریج ہے۔

۴۸—حاشیة علی مشارق الأنوار[2] : «مشارق الأنوار» مشہور محدث اور لغوی حسن صغانی (م ۶۵۰ ھ) کی تالیف ہے جس میں صرف صحیح حدیثیں جمع کی گئی ہیں۔ قاسم نے اس پر حاشیہ لکھا۔

۴۹—مختصر المنتقیٰ لابی محمد عبداللہ بن علی الجارود النیسابوری (م ۳۰۷ھ)[3]: ابن جارود صحیح ابن خزیمہ پر مستخرج ہے اور کیونکہ اس میں صرف احادیث احکام لی گئی ہیں اس لیے اس کا نام «المنتقیٰ» رکھا گیا۔ قاسم نے اس کا اختصار کیا ہے۔

۵۰—ترتیب التمییز للجوز قانی[4] : «التمییز» ضعیف و موضوع حدیثوں سے بحث کرتی ہے۔ قاسم نے اسے مرتب کردیا ہے۔

۵۱—مختصر الأربعین لابی سعید احمد بن محمد المالینی (م ۴۰۹ ھ)[5] : المالینی کی روایت کردہ چالیس حدیثوں کا مختصر مجموعہ۔

---

(۱) شذرات ۷ : ۳۲۶، کشف : ۱۶۳۴ سے معلوم ہے کہ غریب احادیث کی شرح ہے

(۲) اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۰؛ کشف : ۱۶۹۰۔

(۳) بروکلمن ۲ : ۸۱ (۹۹)، تکملہ ۲ : ۹۳۔

(۴) الضوء ۶ : ۱۸۶ میں مصنف کا نام «الجوزقانی» دیا ہوا ہے۔ مگر صحیح نام غالباً احمد بن اسحاق الجوزجانی ہے جو ایک واسطے سے امام محمد کے شاگرد ہیں اور جن کی ایک کتاب «الفرق و التمییز» ہے (الفوائد البہیة : ۱۴)۔ کیونکہ الجوزقانی (اللآلی المصنوعة، معجم البلدان، اسماء المؤلفین : الجوزقانی؛ الأعلام : الجورقانی؛ الرسالة المستطرفة : الجوزقی) کا نام ابو عبداللہ الحسین بن ابراہیم بن جعفر ہے ان کی کوئی تصنیف «التمییز» کے نام سے نہیں ہے۔ موضوعات پر جوزقانی کی جو کتاب ہے اس کا نام مذکورہ مآخذ میں «کتاب الموضوعات من الاحادیث المرفوعات» بتایا گیا ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب «کتاب الاباطیل» کے نام سے بھی مشہور تھی۔

(۵) بروکلمن ۲ : ۸۱ (۹۹)۔

۵۲ــمختصر مرویات ذی النون[1]: مشہور صوفی ذوالنون مصری کی روایات کا مختصر مجموعہ۔

رجال، سیر و تراجم:

۵۳ــرجال طحاوی[2]: طحاوی کی کتاب «شرح معانی الآثار» فقہ الحدیث کے موضوع اور آثار صحابہ کے مجموعے کی حیثیت سے اہم کتابوں میں سے ہے۔ قاسم نے اس کے رواۃ کے حالات جمع کیے ہیں۔

۵۴ــرجال مؤطا محمد[3]: امام محمد کی مؤطا کے راویوں کے حالات۔

۵۵ــرجال آثار محمد[4]: امام محمد کی «کتاب الآثار» ان احادیث و آثار کی بنیادی کتابوں سے ہے جن سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔ اس میں امام محمد نے اپنی سند سے وہ روایات جمع کی ہیں جو امام ابو حنیفہ کے ذریعہ انہیں پہنچیں۔ اس کے راویوں کے حالات میں قاسم نے یہ کتاب لکھی۔

۵۶ــرجال مسند ابی حنیفہ لابن المقری[5]: ابن المقری کی مذکورہ بالا مسند کے راویوں کے حالات اس کتاب میں درج کیے ہیں۔

۵۷ــترتیب الإرشاد للخلیلی[6]: حافظ ابویعلیٰ خلیل بن عبد اللہ بن احمد القزوینی الخلیلی (م ۴۴۶ھ) حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب «الارشاد فی علماء البلاد» میں ابتداے اسلام سے اپنے وقت تک کے محدثین کا تذکرہ ممالک کے ناموں کی ترتیب سے کیا ہے۔ قاسم نے اس کی ترتیب بدل کر علماء کے ناموں کے پہلے حرف کے مطابق کردی ہے۔

---

(۱) بروکلمن ۲ : ۸۱ (۹۹)۔

(۲) الضوء ۶ : ۱۸۶؛ شذرات ۷ : ۳۲۶؛ کشف : ۱۷۲۸ اور اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۰ میں اس کا نام «الإیثار برجال معانی الآثار» دیا ہے۔

(۳) الضوء ۶ : ۱۸۶۔

(۴) الضوء ۶ : ۱۸۶

(۵) الضوء ۶ : ۱۸۶۔

(۶) الضوء ۶ : ۱۸۶؛ کشف : ۷۰؛ «بستان المحدثین» میں اس کا نام «ارشاد فی معرفۃ المحدثین» دیا ہے۔

٥٨ــ من روى عن أبيه عن جدّه[1] : بعض اوقات اسناد حديث میں بجاے نام کی تصریح کے عن أبيه عن جدّه ملتا ہے اور اس میں التباس ہوجاتا ہے کہ کس کے جد سے مراد ہے . قاسم نے اس کتاب میں ایسے لوگوں کے ناموں کی تصریحات کی ہیں اور راوی کی مراد سے مطلع کیا ہے .

٥٩ــ إصلاح ثقات العجلی[2] : حافظ ابوالحسن احمد بن عبدالله بن صالح العجلی (م ٢٦١ ھ) مشہور محدث اور ماہر فن رجال ہیں . انھوں نے ثقہ راویوں کے حالات میں ایک کتاب لکھی ہے قاسم نے پیش کردہ معلومات کی تصحیح کی ہے .

٦٠ــ إصلاح زوائد العجلی[3] : زوائد سے مراد وہ راوی ہوتے ہیں جو صحاح ستہ کی اسانید میں نہ آئے ہوں . عجلی نے ایسے راویوں کے حالات جمع کیے . قاسم نے اس کی بھی تصحیح کی. مختصر سی کتاب تھی .

٦١ــ زوائد رجال مؤطا[4] : قاسم نے « مؤطا » کے مذکورہ بالا قسم کے رواۃ کے حالات جمع کیے ہیں .

٦٢ــ زوائد رجال مسند شافعی[5] : « مسند شافعی » کے ایسے ہی راویوں کے حالات جمع کیے ہیں .

٦٣ــ زوائد رجال سنن الدارقطنی علی الستة[6] : دارقطنی کی سنن کے ایسے ہی رواۃ کے احوال .

٦٤ــ الثقاة ممن لم يقع فی الكتب الستة[7] : قاسم نے راویوں کے

---

(١) الضوء ٦ : ١٨٧ ؛ كشف : ١٤٦٤ ؛ اسماء المؤلفين ١ : ٨٣١ میں اس کا نام « كتاب من روى عن أبيه وجدّه » دیا ہے .

(٢) الضوء ٦ : ١٨٧؛ اسماء المؤلفين ١ : ٨٣٠ نے نام « الاهتمام الكلی باصلاح ثقات العجلی » دیا ہے .

(٣) الضوء ٦ : ١٨٧ (٤) الضوء ٦ : ١٨٧

(٥) الضوء ٦ : ١٨٧ (٦) الضوء ٦ : ١٨٧

(٧) الضوء ٦ : ١٨٧ ؛ غالباً یہی کتاب ہے جس کا ذکر بروکلمن : تکملہ ٢ : ٩٣ میں « الثقاة من الرواة » کے نام سے ملتا ہے ؛ شذرات ٧ : ٣٢٦ میں اس کا نام « ثقات الرجال » دیا ہے .

حالات جمع کیے ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں مگر ان کی روایت صحاح میں شامل نہ ہوسکی۔ یہ کتاب چار جلدوں میں مکمل ہوئی تھی۔

٦٥ــتقویم اللسان فی الضعفاء[1] : ابن حجر عسقلانی کی کتا «لسان المیزان» میں جن راویوں کو ضعیف بتایا گیا ہے ان پر نے گفتگو کی ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں تھی۔

٦٦ــفضول اللسان[2] : یہ بھی ابن حجر کی «لسان» پر لکھی گئ

٦٧ــحاشیہ علی مشتبہ[3] : ابن حجر کی کتاب «تبصیر بتحریر المشتبہ» ایسے راویان حدیث کے بارے میں ہے جن کے قب مقام سکونت، نام، کنیت، یا پیشے کے بارے میں باہم اشتباہ ہوجاتا اس پر قاسم نے حاشیہ لکھا ہے

٦٨ــحاشیة علی التقریب[4] : ابن حجر کی کتاب «تقریب التہذی پر حاشیہ ہے۔

٦٩ــتلخیص سیرة مغلطائی[5] : مغلطائی بن قلیج (م ٧٦٧ ھ) م محدث نے سیرت نبوی پر ایک مشہور کتاب لکھی ہے اس کی تلخ قاسم نے کی۔

٧٠ - تلخیص دولة الترک[6].

٧١ــمنتقیٰ درة الاسلاک فی دولة الاتراک[7]: بدرالدین حسن ابن - الحلبی (م ٧٧٩ ھ) نے مملوک عہد کی سن وار تاریخ لکھی جس میں ٦٤٨ ھ کے اواخر تک، کے حالات بیان کیے۔ اس کی عبارت نہایت مقفی مسجع

---

(١) الضوء ٦ : ١٨٧؛ کشف : ٤٧٠، نام صرف «تقویم اللسان» ہے؛ ذیل تذکرة الحفاظ : ٣٥ ت؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣٠ میں اس کا «تقویم اللسان فی شرح المیزان» دیا ہے۔

(٢) الضوء ٦ : ١٨٧؛ ذیل تذکرة الحفاظ : ٣٥ ت۔

(٣) الضوء ٦ : ١٨٧۔

(٤) الضوء ٦ : ١٨٧

(٥) الضوء ٦ : ١٨٧

(٦) الضوء ٦ : ١٨٧

(٧) کشف : ٧٣٧، ٧٣٨

پیچیدہ تھی۔ ابن تغری بردی نے «المنهل الصافی» میں سلیمان بن مہنا کے ترجمے میں اس پر سخت اعتراضات کیے ہیں اور ایک دوسری جگہ بتایا ہے کہ مؤلف نے لوگوں کی پیدائش اور وفات کی تاریخ تک نہیں دی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ نگاری کے بجائے اس کا مقصد مقفی عبارتیں لکھنا تھا۔ قاسم نے اس کتاب کا انتخاب تیار کیا تھا مگر یہ انتخاب پایۂ تکمیل کو نہ پہنچا۔

۷۲—منتقی[1] من درر الاسلاک فی قضاۃ مصر[1]۔

۷۳—تراجم مشایخ المشایخ[2]: قاسم نے اپنے اساتذہ کے اساتذہ کے حالات لکھے ہیں۔

۷۴—تراجم مشایخ شیوخ عصر[3]: اپنے ہم عصر علماء کے اساتذہ کے حالات لکھے ہیں۔ یہ کتاب بھی نامکمل رہی۔

۷۵—معجم الشیوخ[4]: قاسم نے اپنے اساتذہ کے حالات حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کیے ہیں۔

۷۶—تاج التراجم فی من صنف من الحنفیۃ[5]: صاحب تصنیف حنفی علماء کے حالات میں ہے۔ اس کتاب کی تصنیف کا خیال قاسم کو مقریزی کے مؤلفہ تذکرہ کو دیکھ کر ہوا جس میں مقریزی نے حنفی علماء کے حالات بھی دیے تھے۔ یہ کتاب چھپ چکی ہے۔

---

(۱) الضوء ٦ : ۱۸۷۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ۲، ۳، ٤، ایک ہی کتاب ہے جس کے نام کی روایت میں اشتباہ یا غلطی ہوگئی ہے۔

(۲) الضوء ٦ : ۱۸۷۔

(۳) الضوء ٦ : ۱۸۷

(٤) الضوء ٦ : ۱۸۷؛ اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۱؛ کشف : ۱۷۳۵۔

(٥) کشف : ۲٦۹؛ اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۰؛ الضوء ٦ : ۱۸۷؛ بروکلمن ۲ : ۸۱ (۹۹)، تکملہ ۲ : ۹۳؛ فہرس کتب خانۂ چسٹر بیٹی (ڈبلن، ۱۹۵۵ء) ۱ : ۸۲، رقم: ۳۵۷۲ (۳)؛ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری، ذخیرۂ فرنگی محل مخطوطہ رقم ۵۳۲ : ٥٤۔

اصول فقه:

۷۷ــحاشية على التلويح شرح التوضيح على متن التنقيح[1] : کا نے بزدوی کی کتاب «الاصول» پر اعتراضات کیے تھے. چنانچہ صد عبید اللہ بن مسعود المحبوبی البخاری (م ۷۴۷ ھ) نے ان مباحث کی تنقیح کرتے ہوئے اور «محصول»، «اصول ابن الحاجب» کے مباحث ان پر خود اپنی تحقیقات کا اضافہ کرکے «التنقیح» کے نام سے ا اصول فقه میں مرتب کیا. ایجاز و اختصار کی وجہ سے اس کی نہایت مشکل تھی چنانچہ خود ھی ایک ممزوج شرح «التوضیح» کے لکھی. اس شرح کی سب سے مشہور شرح بالقول تفتازانی (م ۹۲ «التلویح» کے نام سے لکھی. اسی شرح پر قاسم نے حاشیہ لکھا ھ

۷۸ــشرح الورقات[3] : «ورقات»[4] اصول فقه میں امام الحرمین الشافعی (م ۴۷۸ ھ) کی مشہور تصنیف ھے. قاسم نے اس کتاب کی ش ھے. یہ شرح ۸۲۰ ھ کے اوائل اور ۸۲۱ ھ کے اواخر کی تصنیف اس طرح یہ قاسم کی غالباً دوسری تصنیف قرار پاتی ھے.

۷۹ــأجوبة عن اعتراضات العز بن جماعة على اصول الحنفية[5] : قاس استاد عز بن جماعة شافعی تھے اور حنفیہ کے اصول فقه پر سخت نکتہ چینی کرتے تھے. قاسم نے ان کے اعتراضات کے جوابات دیے

۸۰ــشرح مختصر المنار[6] : المنار حنفی اصول فقه میں عبداللہ بن

---

(۱) کشف : ۴۹۹ .

(۲) یہ حاشیہ صرف بحث سنت تک پہنچ سکا : شذرات ۷:

(۳) الضوء ٦ : ۱۸۷؛ کشف ۲۰۰٦ ؛ اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۱

(۴) اس نام کی وجہ مصنف کے دیباچے کے یہ الفاظ ھیں: «هذه قليلة تشتمل على معرفة فصول من اصول الفقه».

(۵) الضوء ٦ : ۱۸۷.

(٦) الضوء ٦ : ۱۸۷؛ اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۱ ؛ بروکلمن، تکملہ ۲ فہرس چسٹربیٹی لائبریری رقم : ۳۵۷۲ : ۲ ؛ علیگڑھ مسلم یونیورسٹی لائبر ذخیرۂ فرنگی محل رقم ۵۹۹ : ۲۰

حافظ الدین نسفی (م ۷۱۰ھ) کا تالیف کیا ہوا مشہور متن ہے۔ اس کا اختصار طاہر بن الحسین بن عمر حبیب الحلبی نے کیا۔ قاسم نے اسی مختصر کی شرح کی ہے اور اس میں توجہ زیادہ تر حل الفاظ کی طرف کی ہے۔ تالیف کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ عثمان بن اغلبک الحلبی[1] نے ان سے طاہر کی مختصر المنار پڑھنا شروع کی تھی قاسم نے الفاظ کے حل کے لیے اسے یہ شرح املا کرادی[2]۔

۸۱ــحاشیة علی شرح المنار لابن ملک[3]: منار کی ایک متداول شرح عبداللطیف بن الملک (م تقریباً ۸۸۵ھ) نے لکھی ہے قاسم نے اس شرح پر حواشی تحریر کیے ہیں۔

۸۲ــحاشیة علی شرح تنقیح الاصول لنقرہ کار[4]۔

۸۳ــتحریر الانظار فی أجوبة ابن العطار[5]: مختصر سا رسالہ ایک اصول فقہ کے مسئلے پر ہے «وهو فی قول المحققین من ائمتنا ان النفی والإثبات اذا تعارضا وکان (کان النفی) مما یعلم بدلیله فانه یقضی علی المثبت»۔

فرائض:

۸۴ــشرح فرائض کافی[6]: حافظ الدین نسفی کی کتاب «الکافی فی فروع الحنفیة» کے صرف اس حصے کی شرح ہے جو فرائض سے بحث کرتا ہے۔

---

(۱) عثمان بن احمد بن سلیمان بن اغلبک، فخر الدین، (م ۸۸۵ھ)، حلب کے امراء اور فقہ کے ماہرین میں تھا۔ اہم عہدوں پر سرفراز رہا۔ نظم و نثر، کتابت اور تاریخی وقائع میں شہرت حاصل تھی: الضوء ۵: ۱۲۵.

(۲) مقدمہ شرح مختصر المنار۔

(۳) کشف: ۱۸۲۵؛ اسماء المؤلفین ۱: ۸۳۰.

(۴) اسماء المؤلفین ۱: ۸۳۰.

(۵) الضوء ۶: ۱۸۷؛ کشف: ۳۵۶ میں اس کا نام «تحریر الانکار فی جواب ابن العطار» ہے اور اسماء المؤلفین ۱: ۸۴۰ میں «تحریر الانظار فی جواب ابن العطار»۔

(۶) الضوء ۶: ۱۸۷.

٨٥ــشرح فرائض مجمع البحرين[1] :احمد بن علی بن ثعلب، مظفرالدین معروف بہ ابن الساعاتی کی کتاب «مجمع البحرین» کے صرف فرائض کی ممزوج شرح ہے۔

٨٦ــشرح رسالة السید فی الفرائض[2] : قاسم کے استاد السید علی نے، جو اپنے زمانے میں فرائض کے ماہر ترین آدمی سمجھے جاتے تھے، فرائض پر ایک رسالہ لکھا تھا جس کی شرح قاسم نے کی۔

٨٧ــشرح مختصر الکافی فی الفرائض لابن المجدی[3] : قاسم کے استاد السید علی فرائض وحساب میں ابن المجدی کے شاگرد تھے۔ قاسم نے استاذ الاستاذ کی کتاب کی شرح کی ہے۔ ضخیم کتاب تھی۔

٨٨ــجامعة الاصول فی الفرائض[4] : یہ وہی کتاب ہے جس سے ٨٢٠ھ میں قاسم کی تصنیفی زندگی کا آغاز ہوا۔

٨٩ــشرح فرائض السجاوندی[5]: «سراجیہ» کی شرح ہے۔

فقہ :

٩٠ــشرح قدوری[6] : ابوالحسین احمد بن محمد القدوری البغدادی (م ٤٢٨ھ) اکابر فقہائے حنیفہ میں سے ہیں۔ ان کی کتاب «المختصر» فقہ حنفی کی معتبر ترین کتابوں میں سے ہے۔ اس کتاب پر بہت سے شرحیں لکھی گئیں جو اپنی جگہ خود مستقل کتابیں ہیں۔ قاسم نے بھی اس کی شرح لکھی ہے۔

---

(١) الضوء ٦ : ١٨٧؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣١؛ شذرات ٧ : ٣٢٦.

(٢) الضوء ٦ : ١٨٧.

(٣) الضوء ٦ : ١٨٧؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣١ میں نام «شرح مختصر ابن المجدی فی الفرائض» دیا ہے۔

(٤) الضوء ٦ : ١٨٧؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣٠.

(٥) اسماء المؤلفین ١ : ٨٣١.

(٦) الضوء ٦ : ١٨٧؛ کشف : ١٦٣٤ اور اسماء المؤلفین ١ : ٨٣٠ میں اس کا نام «الترجیح و التصحیح علی القدوری» دیا ہوا ہے؛ بروکلمن، تکملہ ٢ : ٩٣ میں نام «تصحیح القدوری» ہے۔

٩١ــشرح نقایه[1] : صدر الشریعة عبید الله بن مسعود (م ٧٤٥ ھ) کی کتاب «مختصر الوقایه» اور اس کا اختصار «نقایه» جو ان کے صاحب زادے برهان الشریعة محمود بن صدر الشریعة الاول عبید الله المحبوبی نے کیا یه دونوں کتابیں حنفی فقه کے اهم ترین متون میں سے هیں. «نقایه» میں بےحد اختصار و ایجاز برتا گیا هے جس کی وجه سے فهم مطلب میں سخت دشواری هوتی هے چنانچه اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں. قاسم نے بھی اس کتاب کی شرح لکھی هے. قاسم کے ایک مشهور هم‌عصر تقی الدین ابوالعباس احمد بن الشمنی (م ٨٧٢ ھ) هیں، انهوں نے بھی «نقایه» کی شرح لکھی تھی. سخاوی کا کهنا هے که شمنی، جو ان کے بھی استاد هیں، کها کرتے تھے که قاسم نے اُن کی شرح کو توڑ موڑ کر اپنی شرح تالیف کرلی چنانچه انهوں نے «نقایه» کی ایک اور شرح «اکمال الدرایة» کے نام سے لکھی جو ان کی موت سے کچھ هی عرصے پہلے پوری هوئی[2].

٩٢ــشرح دررالبحار للقونوی فی الفروع[3]: شمس الدین ابو عبدالله محمد بن یوسف بن الیاس القونوی الدمشقی الحنفی م ٧٨٨ ھ نے «دررالبحار» کے نام سے ایک مختصر متن تصنیف کیا جس میں فقه حنفی کے مسائل ابن الساعاتی کی کتاب «مجمع البحرین» سے لے کر ان کے ساتھ امام احمد بن حنبل، شافعی اور مالک کا مذهب بھی پیش کیا. قاسم نے اس کتاب کی شرح لکھی[4].

٩٣ــشرح مختصر الطحاوی فی الفروع:[5] ابو جعفر احمد بن محمد طحاوی

---

(١) الضوء ٦ : ١٨٧؛ کشف : ١٩٧١؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣١ میں بتایا هے که کتاب نامکمل رهی.

(٢) الضوء ٦ : ١٨٧

(٣) الضوء ٦ : ١٨٧ میں نام «شرح درر البحار فی المذاهب الاربعة» دیا هے؛ اسماء المؤلفین ١ : ٨٣٠ : شذرات ٧ : ٣٢٦.

(٤) قاسم نے اس کی شرح مختصر اور مطول دو طرح تیار کی تھی. مطول پوری نه هوسکی. الضوء ٦ : ١٨٧.

(٥) اسماء المؤلفین ١ : ٨٣١

(م ۳۲۸ھ) نے فقہ میں مزنی کی کتاب «المختصر» کے نمونے پر اپنی «مختصر» ترتیب دی۔ قاسم نے اس کی شرح کی ہے۔

۹۴ اجوبة عن اعتراضات ابن العز[1]۔

۹۵ــ شرح مختصر للمختصر[2]۔

۹۶ــ اجوبة عن اعتراضات ابن العز علی الهداية[3]: ابن العز کے «ہدایہ» پر اعتراضات کے جواب۔

۹۷ــ تصحیح علی مجمع البحرین لابن الساعاتی[4]۔

۹۸ــ شرح المختار للموصلی فی الفروع[5]: ابوالفضل مجدالدین الموصلی، کی کتاب «المختار» کی شرح ہے۔

۹۹ــ ترجیح الاقوال المعتبرة بین اصحابنا الحنفیه[6]: فقہ حنفی کے راجح و مرجوح مسائل کے بارے میں ہے۔

۱۰۰ــ فتاوی قاسم بن قطلوبغا[7]: قاسم کی اس تصنیف کا ذکر سخاوی کی «الضوء» یا بقاعی کی «عنوان» میں نہیں ملتا۔ اگرچہ یہ حتمی دلیل اس بات کی نہیں ہے کہ اس کو قاسم کے بعد جمع کیا اور ترتیب دیا گیا تاہم قاسم کے اکثر رسائل کا اس میں موجود ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ قاسم کے کسی شاگرد یا عقیدت مند نے اپنے استاد کی تحریروں کو جو فقہی مسائل سے متعلق تھیں یکجا کردیا ہو جیسا کہ ایک دوسری تصنیف کے بارے میں معلوم ہوگا۔ یہ کتاب جو قاسم کے علم، تفقہ، وسعت مطالعہ اور ذہانت کا بڑا اچھا نمونہ پیش کرتی ہے ہنوز غیر مطبوعہ ہے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری کے ذخیرۂ فرنگی محل میں اس کا قلمی نسخہ

---

(۱) الضوء ٦ : ۱۸۷۔ (۲) الضوء ٦ : ۱۸۷۔
(۳) الضوء ٦ : ۱۸۷۔ (٤) شذرات ۷ : ۳۲۲۶۔
(٥) اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۱ (٦) بروکلمن، تکملہ ۲ : ۹۳
(۷) کشف : ۱۲۲۷، «الفتاوی القاسمیة»؛ اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۱ بروکلمن ۲ : ۸۱ (۹۹)؛ ذخیرۂ فرنگی محل، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری، مخطوطہ رقم ۳۱۰ : ۱۹۔

۲۲۳ اوراق پر مشتمل ہے اس نسخے پر مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک تفصیلی فہرست مضامین ہے جس کا عنوان «فہرس فی فتاوی العلامة قاسم بن قطلوبغا الحنفی تلمیذ ابن الہمام، من المسائل والفوائد و الرسائل» ہے اور جس کی تاریخ تحریر ۱۲۹۵ ہجری ہے۔ اس تحریر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خود مولانا عبدالحی نے اس نسخے کو نقل کرایا تھا مگر تاریخ کتابت اور کاتب کا نام وغیرہ کچھ درج نہیں ہے۔ اس نسخے کے آخر میں قاسم کے استاد بھائی علامہ شمس الدین محمد بن محمد معروف بہ ابن امیر الحاج الحلبی کا رسالہ «تعریف المسترشد حکم الغرس فی المسجد» بھی شامل ہے جو ان کے قلم سے ۸۷۹ھ میں نکلا جب وہ حج سے واپسی میں بیت المقدس میں تشریف رکھتے تھے اور جو مسجد اقصی میں درخت لگانے کے بارے میں ہے۔ اس نسخے کے آخر میں جو عبارت ہے اس میں «تمت الفواید...» لکھا ہوا ملتا ہے جس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ قاسم کی جو تصنیف «الفواید[1]» کے نام سے ملتی ہے وہ یہی تو نہیں ہے جو «الفتاوی» کے نام سے بھی مشہور ہوئی ہو۔ مگر دقت یہ ہے کہ «فتاوی» کے نام سے بروکلمن جس کتاب کا نام دیتا ہے اسے علحدہ درج کرتا ہے، تاہم یہ قطعی دلیل اس بات کی نہیں کہ دونوں دو علحدہ کتابیں ہوں کیونکہ بروکلمن کا بڑا اعتماد کتب خانوں کی فہرستوں پر ہے اس لیے یقینی طور سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

۱۰۱ — مجموعۂ رسائل قاسم بن قطلوبغا[2] : اس کتاب کا تذکرہ معروف فہارس میں نہیں ملتا۔ ذخیرۂ حبیب گنج میں مخطوطہ رقم ۱۸ : ۶ کا نام دستی فہرست میں «القول القایم» دیا ہوا ہے یہ صحیح نہیں۔ مخطوطے کے پہلے ورق پر جو نام دیا گیا ہے یعنی «مجموعہ رسایل شیخ قاسم بن قطلوبغا الحنفی و بعض فتاوی علماء مصر» وہ محتویات کتاب کے پیش نظر صحیح معلوم

---

(۱) بروکلمن، تکملہ ۲: ۹۳۔

(۲) علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری، ذخیرۂ حبیب گنج، مخطوطہ رقم ۱۸ : ۶۔

ہوتا ہے۔ یہ نسخہ نواب صدر یار جنگ بہادر حبیب الرحمن خاں شیروانی مرحوم نے ۲۲ رجب ۱۳٤٥ھ کو، جیسا کہ ان کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے، حیدرآباد میں خریدا تھا۔ اس پر دو مہریں شاہی کتب خانوں کی لگی ہوئی ہیں۔ اس نسخے پر جگہ جگہ محمد عبد العظیم المکی الحنفی[1] کے ہاتھ کے لکھے ہوئے حواشی ہیں جو ۱۰۵۰ھ میں مکہ معظمہ میں مفتی حنفیہ تھے۔ یہ نسخہ ایک دوسرے نسخے کی نقل ہے چنانچہ ورق ۵۳ الف پر حاشیے میں «من الأصل المنقول بیاض سطرین» اور اسی طرح ۵۲ ب کے حاشیے پر «فی الاصل بیاض سطرین» کے الفاظ ملتے ہیں۔ نسخے کے کاتب کا نام ۵ ب، ٥٤ الف اور ۱۰۱ ب پر دیا ہوا تھا جس میں سے پہلی اور آخری جگہ سے نام کھرچ کر مٹادیا گیا۔ صرف ٥٤ الف پر جہاں نام غالباً اتفاقاً رہ گیا ہے یہ عبارت ملتی ہے:

«بتاریخ یوم السبت حادی عشرین صفرالخیر عام ثمانیة و خمسین و تسعمایة علی ید الفقیر الی الله تعالی محمد بن یحیی الرسولی الحنفی لطف الله بهما آمین»

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۹۵۸ھ تک کاتب مذکور ٥٤ الف تک کتابت کر پایا تھا۔ نقل و کتابت کا اختتام جیسا کہ ورق ۱۰۱ ب سے ظاہر ہے سنیچر کی رات کو ۱۰ صفر ۹۵۹ھ کو تحریر مذکورہ بالا کے قریب ایک سال بعد ہوا۔ ورق ۱۰۱ ب پر آخری سطور یہ ملتی ہیں:

«فرغت عن کتابته ید جامعه الفقیر المعترف بالعجز و التقصیر ابی محمد عبدالبر بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمود

---

(۱) بروکلمن، تکملہ ۲: ۹٤۸؛ ان کے رسالے «القول السدید فی بعض مسائل الاجتهاد والتقلید» کا ایک مخطوطہ ذخیرہ فرنگی محل رقم: ٤٥۱: ۱۵۹ میں موجود ہے۔ گیارہ صفحے کا چھوٹی تقطیع کا رسالہ ہے۔ اس کے ساتھ «محمود بن احمد بن مسعود القونوی الحنفی کا رسالہ «فی عدم فساد الصلوة برفع الیدین فیها» اور علامہ بدرالدین الشهاوی کا رسالہ «یجوز اقتداء المتنفل بالمفترض لاعکسه» بھی مجلد ہیں۔ اس مجموعے کی تاریخ کتابت شعبان ۱۱۱۱ھ ہے۔

بن الشحنة الحنفی غفر الله لهم و عفی عنهم فی یوم الخمیس الحادی و عشرین من شهر رمضان المعظم قدره و حرمته الواقع فی شهور سنة ثمانین و ثمانمایة ختمها الله بخیر... انتهی من المسودة التی کتبت عن مسودة المصنف رحمه الله تعالی بتاریخ یوم السبت حادی عشرین صفر الخیر عام ثمانیة و خمسین و تسعمایة علی ید الفقیر الی الله تعالی محمد بن یحیی الرسولی الحنفی لطف الله بهما آمین»

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل منقول عنه عبدالبر بن الشحنة کی تالیف اور انہیں کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی. سال کتابت ۸۸۰ ھ ہے. فتنۂ ابن الفارض[1] اور قاسم کے تلامذہ کے ذکر[2] میں ہم بتاچکے ہیں کہ عبدالبر بن الشحنة (۸۵۱ ھ - ۹۲۱ ھ) اور ان کے والد محب بن الشحنة دونوں قاسم کے نیازمندوں میں سے تھے. عبدالبر کو فقہ قاسم ہی نے پڑھایا اور افتاء کی اجازت بھی انہوں نے ہی دی مگر بعد کو فتنۂ ابن الفارض کے سلسلے میں دونوں باپ بیٹوں کے تعلقات قاسم سے حد درجہ خراب ہوگئے تھے. فتنۂ ابن الفارض کا زمانہ ۸۷٤ ھ - ۸۷۵ ھ ہے. اس وقت عبدالبر کی عمر قریب ۲۳ سال کی تھی. اس واقعے کے چار پانچ سال بعد قاسم کی وفات کے ڈیڑھ سال بعد عبدالبر نے ۲۸ سال کی عمر میں اپنے استاد کے بعض اہم رسائل کو بعض دیگر مصری علماء کے فتاوی کے ساتھ جمع کیا. اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاگرد اور استاد میں ایک دینی مسئلے پر جو باہم کشیدگی ہوگئی تھی اسے موت نے بالآخر دور کردیا اور شاگرد کو استاد کی عظمت کا اعتراف کرنا پڑا. قاسم کا ذکر انتہائی عمدہ الفاظ میں اس کتاب میں ملتا ہے مثلاً «کتاب القول القایم فی بیان تاثیر حکم الحاکم تالیف الشیخ الإمام العالم العامل العلامة وحید دهره

---

(۱) فضل الرحمن: قاسم بن قطلوبغا الحنفی، مجلۂ علوم اسلامیه (دسمبر ۱۹۶۳ ء) ص ۸۲.

(۲) ایضاً: ۸۸، ۷۵.

و فرید عصرہ ابی المعالی زین الدین قاسم الحنفی عاملہ اللہ بلطفہ الخفی و والدیہ »
یا «قال شیخنا العالم العامل العلامۃ ہی وغیرہ۔ اس سے جہاں یہ معلوم ہوتا
ہے کہ قاسم کا پایہ فقہ میں کتنا اونچا تھا کہ مخالفوں تک کو تسلیم کیے
بغیر چارہ نہ تھا وہاں دوسری طرف یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ساری
بدمزگی کے باوجود شاگرد تہ دل سے اپنے استاد کے تبحر علمی کا قائل
تھا اور جب موت نے مخالفتوں کے زخموں کو مندمل کردیا تو اس نے
اس کے اعتراف میں کوئی باک محسوس نہیں کیا۔

ذخیرۂ حبیب گنج کا زیر نظر نسخہ عبدالبر بن الشحنۃ کی موت کے
۳۸ سال بعد کا لکھا ہوا ہے۔ یہ نسخہ مفتی محمد عبدالعظیم کے بعد
ان کے صاحب زادے عبداللہ کے پاس رہا اور پھر پتا نہیں کس کس کی
ملکیت میں منتقل ہوا۔ اس ادل بدل میں اس کے بہت سے اوراق ضائع
ہوگئے۔ شروع میں ایک ناقص الاول فہرست مضامین ملتی ہے جو ورق ۸۱ سے
آگے کی ہے۔ متن میں ورق ۷ کے بعد ورق ۳۸ ملتا ہے اس کے بعد پھر ۵۹
سے ٦٦ تک اوراق غائب ہیں اور اسی طرح ۷٤ سے ۹۹ تک۔ کل اوراق
جن پر نمبر درج ہے ۱۰۱ ہیں۔ اس میں قاسم کے یہ رسائل ملتے ہیں:
القول القایم؛ فی وقف البنا دون الارض؛ فی شخص بیدہ حصۃ من عقار ثبت
ملکہ لہاسنۃ احدی و خمسین و ادعی آخر انہا لہ بحجۃ ثابتۃ سنتہ سبع واربعین؛
تزکیۃ الشہود، (ناقص الأول)؛ الفارۃ اذا ماتت فی الزیت؛ تعلیق الطلاق بالنکاح؛
رجل استاجر وقفا من ناظر شرعی؛ مسئلۃ الإستبدال؛ العصمۃ عن الخطأ؛
رفع الاشتباہ۔ ان کے علاوہ قاسم کے کچھ دوسرے مختصر فتاوی اور بعض
دیگر علماے مصر کے فتاوی اور رسالے بھی اس میں شامل ہیں۔ مثلاً ابن
العطار کا رسالہ «فضل العلم علی الجہاد»؛ اوقاف کے بارے میں تفصیلی سوال
اور ابن حجر العسقلانی الشافعی، سراج الدین عمر بلقینی الشافعی، قاضی ابو محمد
محمود بن احمد العینی الحنفی، علامہ محمد بن محمد عامر المالکی اور قاضی
القضاۃ شہاب الدین احمد بن ابراہیم ابن نصراللہ ابن احمد الکنانی الحنبلی کے

جوابات[1]؛ طاعون کے بارے میں نہایت مفصل سوال اور صالح ابن عمر بلقینی، محمود عینی، اور محمد بن عامر مالکی کا جواب؛ ابن حجر کا رسالہ دربارۂ طاعون؛ بلقینی، عینی اور ابن عامر کے مختلف فتاوی دربارۂ حقوق مسیل، بیع فی المسجد، نزول عن الوظیفة، و سیاست؛ ابن حجر، بلقینی، شرف‌الدین موسی بن احمد السبکی الشافعیون، سعدالدین الدیری الحنفی، قاضی القضاة محب الدین ابو الفضل احمد بن نصر الله بن احمد بن محمد البغدادی ثم المصری الحنبلی، محمود عینی حنفی، ابن عامر مالکی کے فتوے مکان کی بیع کے بعد اس سے منکر ہوجانے کے بارے میں[2]؛ اور عبدالبر بن الشحنة کا رسالہ «زهر الروض فی مسئلة الحوض». اس طرح یہ کتاب ان سب حضرات کے علم وتفقہ اور طرز استدلال کے تقابلی مطالعے کا اچھا مواد بھی فراہم کرتی ہے۔

۱۰۲—رسائل قاسم بن قطلوبغا: ذخیرۂ فرنگی محل میں اس مخطوطے کا نمبر ۳۱۱ : ۲۰ ہے اس میں رسائل قاسم اور ابن عبدالهادی الحنبلی تلمیذ ابن تیمیه کی کتاب «الصارم المنکی علی نحر ابن السبکی» شامل ہیں۔ اس مخطوطے میں ۳۵۹ اوراق 23 × 17½ کے ہیں۔ قاسم کے رسائل ص ۱۱۵ پر ختم ہوجاتے ہیں۔ ص ۷٤ پر مولانا عبدالحی کے ہاتھ کی یہ تحریر ہے «نقلت هذه الرسائل و الفوائد للعلامة قاسم بن قطلوبغا الحنفی تلمیذ ابن الهمام الحنفی من اصل علیه خط المفتی عبدالعظیم المکی الحنفی فی مواضع و صححت بمقابلتها فی شعبان سنة ۱۲۹۲ هجری» جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا «مجموعه رسائل» کی نقل مولانا عبدالحی صاحب نے اپنے لیے تیار کرائی تھی۔ جس وقت یہ نسخه نقل ہوا ہے (۱۲۹۱–۱۲۹۲ ھ) اس وقت وہ اپنی مذکورہ بالا ناقص حالت ہی میں تھا۔ «مجموعه» کے اوراق ۸ تا ۳۷ کا مواد اس میں سے بھی غائب ہے۔ اس کے علاوہ رسائل قاسم کا وہ حصه ص ۷۲

---

(۱) صرف عینی تک جوابات مکمل ہیں۔ عینی کا جواب بھی ناقص الآخر ہے کیونکه ورق ۵۹ سے اوراق غائب ہیں۔

(۲) صرف محب الدین حنبلی تک جواب مکمل ہیں۔ محب الدین کا جواب ناقص ہے اوراق ۷٤ ب سے غائب ہیں۔

پر ختم ہوجاتا ہے جو « مجموعہ » سے نقل کیا گیا۔ «بعض مسا کی سرخی (مجموعہ ورق ۵۵ ب) پر مجموعے کا قاسم کے رسالو تمام ہوتا ہے اور اسی سرخی ص ۷٤ پر زیر نظر نسخے کا ر کا حصہ بھی۔ چنانچہ ص ۷٤ پر مذکورہ بالا تصریح مولانا عبد ہاتھ کی موجود ہے۔ ص ۷٤ تا ص ۱۱۵ کسی دوسری جگہ سے کاتب سے نقل کرایا گیا ہے مگر منقول عنہ کے بارے میں نہیں اتنا البتہ پتہ چلتا ہے کہ ص ۷٤ تا ص ۱۱۵ محرم الحرام ۱۲۹۱ و صحیح[1] ہوچکا تھا۔ شروع کا حصہ بعد میں محمد بن عوض بن ابی الجمل کے ہاتھ سے نقل ہوا اس کی تصحیح کی تاریخ ۲۹۲

۰۳ — الفوائد[2]: یہ کتاب غالباً مذکورہ بالا دونوں کتابوں میں سے ہی

فقہی رسائل :

ذیل میں ہم ان رسائل کی فہرست دے رہے ہیں جو مسائل پر مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتے ہیں ساتھ ہی مختصر سی تفصیل مسئلے کی بھی دی جاتی ہے تاکہ قاسم کے انداز بحث اور فقہ کا اندازہ ہوسکے۔

۱۰٤—الفارۃ اذا ماتت فی الزیت[3]: قاسم نے بتایا ہے کہ علما۔

---

(۱) «کتبہ نور محمد ، تحریر تاریخ بست و نہم شہر محرم الحرام ۲۹۱ روز پنج شنبہ غرہ صفر »، مولانا عبد الحی کے قلم سے : « صحت النسخ باصلہاق رجب ۱۲۹۱ ہجری»

(۲) بروکلمن ، تکملہ ۲ : ۹۳ .

(۳) فتاوی قاسم بن قطلوبغا ، ص ۲ تا ۱۳ ، مخطوطہ رقم ۶۰ ذخیرۂ فرنگی محل ، علیگڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری ؛ رسائل قاسم بن ص ۳۰ تا ٤۰ ، مخطوطہ رقم ۳۹۱ : ۲۰ ، ذخیرۂ فرنگی محل ، علی گڑھ یونیورسٹی لائبریری ؛ مجموعۂ رسائل قاسم بن قطلوبغا ، ٤٤ ب تا ۷ مخطوطہ رقم ۱۸ : ٦ ، ذخیرۂ حبیب الرحمن خاں شیروانی ، علی گڑھ یونیورسٹی لائبریری۔ اس مجموعے کا نام دستی فہرست میں « القول القایم درج ہوگیا ہے۔ «القول» اس کا ایک رسالہ ہے۔

کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں روغن ناپاک اور ناقابل اکل ہوجاتا ہے۔ کھانے کے علاوہ دوسرے استعمالات جائز ہیں۔ بعض نے سیال روغن کو ماء قلیل و کثیر پر قیاس کیا ہے۔ یہاں قاسم نے ضمناً اس امر کی تحقیق کی ہے کہ قلت و کثرت میں اعتبار مساحت کا ہوتا ہے یا حرکت کا۔ اس کے بعد نہایت تفصیل سے طہارت کی فروع کا ذکر کیا ہے جس سے قاسم کی وسعت نظر کا پتا چلتا ہے۔ مسئلہ اجمالاً یہ ہے کہ نجاست مثلاً لید وغیرہ حرق و انقلاب حقیقت سے پاک ہوجاتی ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں ائمۂ فقہاء میں جو اختلافات ہیں ان کا ذکر کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ بحوالۂ «دررالبحار» امام ابو یوسف کے نزدیک ما استحال بالنار پاک نہیں، امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ چنانچہ قدوری نے «تقریب» میں بلا کسی اختلاف کے ذکر کیے بتایا ہے کہ احتراق ہمارے اصحاب کے نزدیک مطہر ہے۔ یہ اختلاف کہ جل جانے سے محمد کے نزدیک پاک ہوجاتی ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں ابن رستم کا روایت کردہ ہے ابن شجاع نے ابویوسف سے دو مختلف روایتیں نقل کی ہیں۔ امام ابوحنیفہ کا ظاہر مذہب محمد کے موافق ہے۔ چنانچہ تفریعاً زیت نجس سے بنا ہوا صابون پاک ہے۔ اکثر مشایخ نے محمد کا ہی قول اختیار کیا ہے۔

قاسم مزید بتاتے ہیں کہ اس مسلک کو ابن تمیہ نے اصح قولی العلماء قرار دیا ہے۔ ابن حزم کا بھی یہی مذہب ہے۔ اس کے بعد امام مالک کے مذہب کی تحقیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ابن حاجب کہتے ہیں کہ کثیر سیال کھانے میں اگر قلیل نجاست گرجائے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ شیخ خلیل نے اپنی شرح میں لکھا ہے کہ ایک یہ کہ قلیل نجاست سے جیسے ماء کثیر نجس نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی وہ غیر مؤثر ہوگی دوسرا مشہور قول یہ ہے کہ مؤثر ہوگی۔ ابن دقیق العید نے تاثیر و عدم تاثیر کو اس امر پر منحصر رکھا کہ اس نجاست سے بچنا مشکل ہے یا نہیں، اگر مشکل ہے جیسے چوہے کی مینگنی سے تو وہ معاف ہے ورنہ نہیں۔ جامد چیزیں مثلاً شہد اور جما ہوا گھی صرف اس حد

تک ناپاک ہوں گی جہاں تک نجاست سرایت کر جائے مقدار قلیل ہو یا کثیر، اتنے حصے کو نکال پھینکا جائے گا۔" ابن حاجب نے یہ بھی بتایا ہے کہ کھانے کے علاوہ نجس کے استعمال مثلاً جلانے یا چوپایوں کو کھلانے میں بھی دو قول ہیں اور خلیل نے بتایا ہے کہ ان میں سے مشہور قول جواز کا ہے مگر جلانے پر یہ قید ہے کہ مسجد میں نہ جلایا جائے۔ نجس روغن پاک ہوسکتا ہے یا نہیں اس میں بھی ابن حاجب کے مطابق دو قول ہیں اور خلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مشہور قول یہ ہے کہ پاک نہیں ہوتا۔ ابن حاجب کا کہنا ہے کہ پاک ہوسکنے یا نہ ہوسکنے کے قول مر ایسی نجاست میں جاری ہوں گے جس کے اعراض میں تغیر آگیا ہو مثلاً مردار کی راکھ۔ ابن حاجب کے علاوہ دوسروں نے عدم طہارت کو راجح بتایا ہے۔ امام احمد بن حنبل کے مذہب کی تحقیق میں لکھتے ہیں کہ زرکشی نے خرقی کی شرح کے حوالے سے بتایا ہے کہ سیال میں نجاست پڑجانے کے بارے میں تین قول ہیں ایک یہ کہ قلیل ہو یا کثیر ناپاک ہے فقہاء حنابلہ نے عام طور سے اسے ہی اختیار کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ سیال کا وہی حکم ہے جو پانی کا یہ ابن تیمیہ کا مسلک ہے۔ تیسرے یہ کہ جس کی اصل پانی ہے مثلاً سرکہ وغیرہ اس کا حکم پانی کا ہے ورنہ نہیں۔ ناپاک روغن کے بارے میں اشہر الروایتین یہ ہے کہ چراغ میں جلانا جائز ہے، خرقی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ دوسری روایت عدم جواز کی ہے امام احمد نے ایسے روغن کو چمڑے پر لگانا اور اسے کھانا پینا ناجائز بتایا ہے اور یہی قول عام طور سے مالکیہ میں مشہور اور معتبر ہے۔ امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسے غیر مسلم کے ہاتھ اسے فروخت کرنا جائز ہے جو اس کی نجاست سے باخبر ہو۔ ابو الخطاب وغیرہ نے چراغ میں اس روغن کے جلانے کے جواز کی روایت پر اس کی بیع کے مطلقاً جائز ہونے کی تخریج کی ہے کیونکہ جواز بیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ منتفع بہ ہے۔ پھر قاسم نے ابن مفلح الحنبلی کی «کتاب الفروع» کے حوالے سے بتایا ہے کہ کوئی نجس چیز استحالہ

اور آگ سے پاک نہیں ہوتی لیکن ایک روایت امام احمد سے یہ بھی ہے کہ ان دونوں طریقوں سے پاک ہوجاتی ہے۔ ابن مفلح نے یہ بھی بتایاہے کہ نجس روغن سے بنائے ہوئے صابن کا پاک ہونا اسی قول پر مخرج ہے۔ ان مختلف فقہی مذاہب کے معتبر اقوال کو پیش کرنے کے بعد قاسم کہتے ہیں کہ امام مالک اور احمد سے مروی اقوال بھی ہمارے اقوال کی طرح ہیں، اختلاف صرف اس میں ہے کہ کون سے قول کو ترجیح دی جائے۔ اس کے بعد نہایت تفصیل سے ان تمام احادیث کو پیش کرتے ہیں جو اس نزاع میں دلیل سمجھی جاسکتی ہیں اور مفصل گفتگو کے بعد دکھاتے ہیں کہ حنفیہ کا مسلک احادیث کے مطابق ہے۔ اس ضمن میں متعدد اصولی مباحث بھی زیر بحث آگئے ہیں مثلاً حدیث مرسل اور قول صحابی کا حنفیہ کے نزدیک حجت ہونا، اگر دو دلیلوں میں بظاہر اختلاف معلوم ہوتا ہو تو ایسی تعبیر اختیار کرنا کہ دونوں کارآمد ہوں اس سے بہتر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو لغو اور بیکار کردیا جائے «إعمال الدليلين اولى من إهمال احدهما»

۱۰۵ــــالقول القايم فی بيان تاثير حكم الحاكم[1] : یہ رسالہ اس مشہور مسئلے کی تحقیق میں ہے جس کا عنوان «نفاذ قضاء القاضی ظاهراً او باطناً» ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی عقود و فسوخ میں جھوٹی شہادت پر فیصلہ دے دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ فیصلہ ظاہراً و باطناً دونوں طرح نافذ ہوگا۔ امام ابو یوسف کا ایک قول تو یہی ہے اور دوسرا یہ ہے کہ ایسا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نہیں اور یہی قول امام محمد کا ہے۔ طحاوی نے بتایا ہے کہ اس بارے میں امام محمد کا قول وہی ہے جو امام ابو حنیفہ کا ہے۔ ظاہراً نافذ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ فیمابین

(۱) الضوء ٦ : ۱۸۷ ؛ اسماء المؤلفين ۱ : ۸۳۱ ؛ رسائل قاسم ص ۲ تا ۱٦ ؛ فتاوی قاسم ص ۳۲۱ تا ۳۳۸ : مجموعۂ رسائل قاسم بن قطلوبغا، ۱ الف تا ٥ ب، مخطوطہ رقم ۱۸ : ٦، ذخیرۂ شیروانی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری۔

الناس نافذ ہو مثلاً تمکین، نفقہ اور قسم فی النکاح وغیرہ قانونی طور ہوجائیں گے اور انسان اور قانون ان کا احترام کریں گے . باطناً کا مطلب یہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے نزدیک ثابت ہو اور انسا گنہگار نہ ہو . ظاہراً نافذ ہونے اور باطناً نافذ نہ ہونے کا مطلب کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد قانون اس چیز کو سند جواز عط اور اس کا احترام کرے گا اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ ثابت نہ ہو اور جس کے حق میں فیصلہ دیا گیا ہے وہ اس سے انتفاع و گنہگار ہو . ظاہر و باطن میں نفاذ کا مفاد یہ ہے کہ وہ اخلاقی دونوں طرح سے حلال و طیب ہو . اس نفاذ کی شرط یہ دعوی کسی سبب معین کی بنا پر ہو مثلاً نکاح، بیع، طلا اور قاضی گواہوں کے جھوٹا ہونے سے لاعلم ہو . اس پر سب ہے کہ املاک مرسلہ میں صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے باطناً نہیں، طرح ان معاملات میں جہاں انشاء حکم ممکن نہیں مثلاً نکاح منکوحہ چنانچہ عقود کی مثال یہ ہے کہ اگر عدالت میں کسی شخص عورت سے نکاح کا دعوی کیا اور عورت منکر ہے، اس پر دو جھوٹے گواہ پیش کردیتا ہے، مدعی علیہا (عورت) منکوحا نہیں ہے اور قاضی اپنی دانست میں گواہوں کو معتبر سمجھکر یہ فیصلہ ہے کہ یہ عورت اس شخص کے نکاح میں ہے تو امام ابو حنیفہ یوسف کے ایک قول کے مطابق اس شخص کو زناشوئی کے تعلق اور عورت کا اس کو اس امر کی اجازت دینا حلال و طیب ہے محمد، زفر اور ابو یوسف کے دوسرے قول کے مطابق ان دونوں یہ امر حلال نہیں عند اللہ وہ گنہ گار ہوں گے . یہی صورت اس کہ جب عورت دعوی نکاح کرے اور مرد انکاری ہو . امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کا بھی وہی م جو امام محمد اور زفر کا . یہ مسئلہ شروع سے بحث و تمحیص کا رہا ہے اور سطح بیں فقہاء واہل حدیث کے لیے امام ابو حنیفہ

نکتہ چینی کا موقع فراہم کرنے والا . قاسم بن قطلوبغا نے اس سلسلے کی ساری احادیث اور فقہی روایات کو پیش کرکے مسئلے کی مفصل تحقیق کی ہے اور بتایا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا ہی مسلک زیادہ صحیح اور اسلام میں قاضی اور قضاء کے مقام سے زیادہ توافق اور اسلام کے قانون اور عدالتی نظریات سے مناسبت رکھنے والا ہے کیوں کہ قاضی کا فیصلہ از قبیل انشاء ہے نہ از قبیل اخبار ، قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے ، محل قابل انشاء ہے اور موانع مرتفع ، اس سب کے باوجود حکم کا نافذ نہ ہونا تعجب کی بات ہے .

۱۰۶ــــاحکام الصلوۃ علی الجنازۃ فی المسجد[1] : شیخ الاسلام سعد الدیری نے ابراہیم بن الجیعان کی نماز جنازہ جامع ازہر کے اندر پڑھائی . لوگوں کو ان کے عمل سے خیال ہوا کہ اس فعل میں کوئی کراہت نہیں . صورت حال یہ ہے کہ امام شافعی تو اس کے جواز کے قائل ہیں مگر امام ابو حنیفہ ، ابو یوسف اور محمد کراہت کے قائل ہیں . قاسم نے اس فعل کی کراہت پر دلیلیں قائم کی ہیں .

۱۰۷ــــمسائل التراویح و الوتر و جواز الصلوۃ بعد الوتر[2] : کسی محمد بدر الدین نے قاسم سے سوال کیا تھا کہ تراویح سنت ہے یا کچھ اور ، منفرد پڑھنا افضل ہے یا جماعت سے ، وتر کے بعد نفل پڑھنے سے وتر میں کچھ نقص تو نہیں پیدا ہوجاتا . قاسم نے دلائل پیش کرکے بتایا کہ اس بارے میں اقامت بالجماعۃ سنت علی الکفایہ ہے ، تراویح مسجد میں جماعت سے چھوڑنے والا تارک فضیلت ہے نہ کہ مرتکب سیئہ . اور

---

(۱) فتاوی ص ۱۳ تا ۲۰ ؛ رسائل ص ۱۱۵ تا ۱۱۸ ؛ کراھۃ صلوۃ الجنازۃ فی المسجد ، ص ۱۹۸ ب تا ۱۹۹ الف مخطوطہ رقم ۳۳۵ : ۴۳ ، ذخیرۂ فرنگی محل ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری .

(۲) فتاوی ص ۲۰ تا ۳۵ ؛ بروکلمن ۲ : ۸۱ ، (۹۹) ، «رسالۃ فی الصلوۃ بعد الوتر ھل ھی من النوافل او لا» .

امام ابو حنیفہ ، محمد ، ابو یوسف کے نزدیک نفل بعد وتر میں کوئی حر نہیں اس سے وتر میں کوئی نقص نہیں آتا .

۱۰۸ــالفوائد الجلة فی مسئلة اشتباہ القبلة[1] : یہ رسالہ تحری کے مسئلہ پر ہے . «وقایہ» «شرح وقایہ» «نقایہ»اور «مختارات النوازل» لصاحب الہدا کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتباہ سمت قبلہ کی صورت میں اگر نماز شروع کردی تو نماز ادا نہیں ہوگی چاہے سمت قبلہ ہی میں پڑھی ہو کیونکہ تحری کے ترک سے ترک واجب ہوا . یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ یہ عبارتیں اس موقع کے لیے ہیں جب نماز بلا تحری شروع کرنے کے بعد دوران نماز معلوم ہوا کہ سمت قبلہ صحیح ہے کیونکہ صاحب «وقایہ» نے اس سے قبل یہ کہا ہے کہ «فان قبلها و عدم من یسأل تحری ولم یعد بعد اذ اخطأ و ان علم به مصلیا او تحول رایه الی اخری استدار و ان شرع بلا تحر ثم علم انه اصاب قال ابو یوسف مضی فیها ولا یستأنف» . «اختیار» اور دوسری کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد فراغ معلوم ہوا کہ صحیح سمت میں نماز پڑھی ہے تو نماز ہوگئی کیونکہ تحری بطور وسیلے کے فرض ہے ، مقصود اس کے بغیر ہی حاصل ہوگیا تو کچھ حرج نہیں . قاسم نے اصل مذہب کی تحقیق کی ہے .

۱۰۹ــاحکام القہقہة[2] : قاسم سے پوچھا گیا کہ امام زرکشی نے اپنی کتاب «الحواشی علی الرافعی» میں حنفیہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حدیث قہقہہ (قہقہہ سے نماز فاسد ہوجاتی ہے) نماز فرض کے بارے میں وارد ہوئی ہے . حنفیہ نفل نماز کو اس پر قیاس کرتے ہیں اور قہقہہ کو نفل نماز کا بھی مفسد بتاتے ہیں . تو یہ معاملہ اگر تعبدی ہے تو نفل کو اس پر کیسے قیاس کیا اور اگر معلل ہے تو نماز جنازہ کو اس پر قیاس

---

(۱) فتاوی ص ۳۵ تا ٤٤ ؛ الضوء ٦ : ۱۸۷ ؛ اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۱ فی مسئلة اشتباہ ؛ کشف : ۱۲۹٦ .

(۲) فتاویٰ ص ٤٤ تا ٤۹ ؛ رسائل ص ۷۷ تا ۸۳ .

کیوں نہ کیا. بعض حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ امر تعبدی ہے اور نفل نماز کو اس صورت میں دلالۃ النص کے طور پر فرض سے ملحق کیا گیا ہے نہ کہ بذریعہ قیاس یہ حکم ثابت کیا گیا ہے کیونکہ نفل نماز صلاۃ حقیقی ہے اور نماز جنازہ صلاۃ حقیقی نہیں ہے. قاسم نے بتایا ہے کہ یہ امر تعبدی ہے نفل کو فرض پر قیاس نہیں کیا ہے بلکہ عموم لفظ پر عمل کیا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے «من ضحک فی الصلوۃ قہقہۃ فلیعد الوضوء و الصلوۃ». جنازہ کی نماز اس میں داخل نہیں ہوتی کیوں کہ وہ صلوۃ مطلق نہیں. پھر بتاتے ہیں کہ بعض حنفیہ کی طرف سے جو مذکورہ جواب دیا گیا ہے وہ صحیح نہیں. نفل کو بطریق دلالت النص فرض سے ملحق کر ہی نہیں سکتے. اس پر دلائل قائم کیے ہیں اور دلالۃ النص کی تشریح کرتے ہوئے مثالیں دی ہیں.

۱۱۰ ـ الاصل فی بیان الفصل والوصل[1] : قاسم کے کسی استاد نے ان سے سوال کیا کہ فرض نماز کے بعد اسکے ساتھ نفل کا ملانا کیسا ہے اور یہ بھی کہا کہ بعض حنفی علماء کا کہنا ہے کہ اس وصل کو حافظ الدین نسفی نے اختیار کیا ہے ورنہ متقدمین فقہاے حنفیہ کے یہاں یہ بات نہیں ملتی. قاسم نے بتایا ہے کہ اس مسئلے کو نسفی سے پہلے بہت سے فقہاء نے لکھا ہے اور ثبوت میں امام محمد کی الأصل، بدائع، شرح الشہید، ذخیرۂ شمس الایمۃ حلوانی اور اختیار شرح مختار کے حوالے پیش کیے ہیں اس ضمن میں مختلف فقہا کے سنین وفات کی بھی تحقیق کی ہے.

---

(۱) الضوء ٦ : ۱۸۷ : الأصل فی الفصل و الوصل یعنی وصل التطوع بالفریضۃ اسماء المؤلفین ۱ : ۸۳۰ ؛ کشف ؛ بروکلمن ۲ : ۸۱ (۹۹) : رسالۃ فی وصل التطوع ؛ فتاوی ص ۵۰ تا ٦۰ ؛ رسائل ص ۱۲۲ تا ۱۲۵ : رسالۃ الأصل فی بیان الوصل و الفصل ای وصل السنن بالفرائض وفصلہا بالاوراد ؛ الأصل فی بیان الوصل و الفصل ص ۲۰۰ تا ۲۰۱، مخطوطہ رقم ۳۳۵ : ٤٤، ذخیرۂ فرنگی محل.

۱۰۱ ۔ الأسوس فی کیفیة الجلوس[1] : جلوس بین السجدتین کے بارے میں کسی نے دریافت کیا. قاسم نے بتایا کہ جو ہیئت جلسۂ تشہد کی ہے وہی اس کی بھی ہے . سائل نے کہا کہ بعض معاصر علماء نے اس کی کیفیت یہ بتائی ہے کہ پیر کھڑے کرکے ایڑیوں پر بیٹھے . قاسم نے بتایا کہ یہ نشست إقعاء کہلاتی ہے اور اس کی کراہت منصوص ہے اور سائل سے یہ بھی پوچھا کہ کتب حنفیہ میں یہ مسئلہ کہاں دیکھا . سائل نے کہا کتاب تو نہیں معلوم مگر سراج‌الدین قارئ‌الهداية (المذکور سابقا) نے یہ مسئلہ بتایا ہے . قاسم نے اپنے رسالے میں کیفیت نشست کی تحقیق کی ہے . قاسم کا کہنا ہے کہ نشست کی پانچ صورتیں ہیں : ۱ ۔ التربع ۲ ۔ ان یضجع قدمیه ویجلس علیهما ۳ ۔ ان ینصب ساقیه و یلزق ایتیه بالارض و یدیه وهذا هوالإقعاء المشهور ٤ ۔ ان ینصب رجله‌الیمنی ویؤخر الأخری و یجلس علی‌الأرض و هذا هو التورک ٥ ۔ ان ینصب قدمه‌الیمنی و نقرش الأخری ویجلس علیه و هذا هو الإفتراش . اس کے بعد نبی‌کریم علیه الصلوة والسلام اور صحابہ کے عمل کے ذریعے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ نشست کا طریقہ کیا تھا . قاسم کہتے ہیں کہ تربع نماز کے سارے جلسات میں مکروہ ہے اسی طرح اضجاع القدمین بھی ، نصب‌القدمین و الجلوس علی‌القصبین بھی نماز کی تمام نشستوں میں مکروہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف علاوہ اس قول کے نہیں ہے جو نووی نے «شرح‌المهذب» میں امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے کہ اس طرح دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا مستحب ہے . امام ابو حنیفہ ، امام‌ابو یوسف اور امام محمد تینوں سے اس کی نفی منقول ہے .

۱۰۲ ۔ تحریرالأقوال فی صوم الست من شوال[2] : ابو عبدالله محمد بن

---

(۱) الضوء ٦ : ۱۸۷ ؛ اسماء ۱ : ۸۳۰ ؛ کشف ؛ فتاوی ص ٦۱ تا ۷۷ ؛ رسائل ۱۲٦ نامکمل ؛ مخطوطه رقم ۳۳٥ : ٤۳ ، ذخیرۂ فرنگی محل ص ۲۰۲ تا ۲۰۳ .

(۲) فتاوی ص ۷۷ تا ۸۷ ؛ ذخیرۂ فرنگی محل ، مخطوطه رقم ۹۰ : ٤۹ ،

طیبغا الحنفی نے شیخ جلال‌الدین القبانی کے منظومے کی مندرجہ ذیل عبارت قاسم کے پاس بغرض تحقیق بھیجی :

« و فی صیام الست من شوال کراهة عند اولی الأفضال
و قوله فی شرحها : ای یکره صوم الست من شوال متتابعا
و متفرقا عند ابی حنیفة وعن ابی یوسف یکره متتابعا لامتفرقا
وقال مالک یکره علی کل حال و هذا وظیفة الجهال وکل حدیث فیه
فهو موضوع ذکره فی کتاب التفسیر وصوم شهر رمضان نسخ کل صوم
کان قبله والاضحیة نسخت کل دم کان قبلها وقیل لایکره وهو
قول محمد و الاول اصح لمافیه من التشبه بأهل الکتاب لانهم یلحقون
الفرض مالیس منه. انتهی بحروفه »

قاسم نے بتایا کہ یہ سب محض غلط ہے . « عند ابی حنیفة » والی عبارت «المحیط الکبیر» سے منسوب کی جاتی ہے مگر «محیط برهانی» اور «ذخیرۂ برهانیه» میں یہ عبارت اس انداز سے ملتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خلاف اصول ہے اور «ذخیرہ» میں اس پر یہ تعقیب ملتی ہے کہ اس کا الٹا صحیح ہے اور «محیط» میں بھی ایسا ہی ہے . امام ابو یوسف کی طرف جو چیز منسوب کی گئی ہے وہ « نقل مختل » ہے . کتب فقہیہ کی عبارت متفقہ طور پر یہ ہے کہ ابو یوسف سے کرخی کے الفاظ میں اس طرح منقول ہے کہ «کانوا یکرهون » ان یتبعوا رمضان صیاماً خوفا ان یلحق ذلک الفریضة » اس عبارت سے صاحب حقایق نے یہ مطلب سمجھا کہ تتابع مکروہ ہے اور اس کی تاویل کی. صاحب بدایع کے نزدیک مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ ایک روزہ عید کے دن اور پانچ اس کے بعد رکھے. یہ مطلب حسن بن زیاد لؤلؤی کے املا سے لیا گیا اور یہ کہنا ضعیف و ماؤل روایت پر اعتماد کرنا ہے .

اس کے بعد قاسم نے امام ابو حنیفہ کے اصحاب سے لے کر اپنے مشایخ تک کی حنفیہ کی معتمد علیہ روایات پیش کی ہیں چنانچہ امام محمد ، حسن بن زیاد ، طحاوی . ابواللیث سمرقندی صاحب «نوازل» ، الحسام الشہید صاحب

«واقعات» ابو جعفر عمر النسفی، صاحب «هدایه» و «تجنیس» قاضی خاں، صاحب «الحقایق» امام الزوری السغیدی، صاحب «ینابیع» ابوبکر اسماعیلی امام محمد بن حامد، صاحب «المنتقی»، صاحب «کافی»، «وافی و مصفی»، صاحب «مجمع البحرین» صاحب «غایة» اکمل الدین بابرتی سب کو حوالے میں پیش کیاهے پھر «وظیفة الجهال» پر تنقید کرتے هوئے احادیث و آثار سے مذکورہ بالا روزوں کی افضلیت و استحباب پر دلائل قائم کیے هیں.

۱۱۳—القول المتبع فی الکنائس والبیع[1]: قاسم سے مصر کے کلیساؤں اور یہودیوں کے معبدوں کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا کہ ان کا کیا حکم هے. قاسم نے بتایا کہ حکم کی بنیاد یہ امر هے کہ مصر مسلمانوں کے زیرنگیں کس طرح آیا: عنوةً یا صلحاً. اس کے بعد فقہائے مذاهب اربعہ کی آراء کو پیش کیاهے اور ان میں باهم جو اختلافات هیں ان کی وضاحت کی هے. فقہاء حنفیہ اس پر متفق هیں کہ مصر عنوة فتح هوا. مالکیہ کی رائے میں مصر ارض وقف هے. شافعیہ میں اس بات میں کہ عنوة فتح هوا یا صلحاً باهم اختلاف هے. قاسم بتاتے هیں کہ قول را جح شوافع کا یہی هے کہ عنوة فتح هوا. حنابلہ بھی یہی کہتے هیں کہ عنوة فتح هوا. هر ایک مذهب جن روایات سے استدلال کرتا هے انهیں پوری تفصیل سے پیش کیا هے پھر اس نتیجے پر پہنچے هیں کہ «وحاصله ان الصحیح العنوة». اس کے بعد اس فقہی دعوے کو تاریخ سے ثابت کیا هے اور تفصیلی طور پر مستند مآخذ سے فتح مصر کے حالات بیان کیے هیں. اس میں اسکندریۂ برقہ، طرابلس وغیرہ سب کی فتح کے حالات آگئے هیں. اس کے بعد یہ بتایا هے کہ عنوة فتح هو تو اس کے کیا احکامات هیں اور صلحاً هو تو کیا هیں اور ان دونوں صورتوں میں غیر مذاهب کی عبادت گاهوں کے احکام میں جو فرق هوجاتا هے اس کا ذکر کیا هے. اس سلسلے میں فقہائے اربعہ کے مسالک کا مفصل ذکر کیا هے.

---

(۱) الضوء ٦ : ۱۸۷؛ اسماء ۱ : ۸۳۱؛ کشف : ۱۳٦٤؛ چسٹربیٹی : ۳۷۲٤؛ فتاوی ص ۲٦۸ تا ۳۲۱.

۱۱۴ــاحکام الشهادة و التزکیة[1] : ایک مالکی المذهب قاضی کے سامنے ایک آدمی پر شہادت دی گئی جس سے اس کی تکفیر لازم آتی تھی. قاضی مشہود علیه کو قتل کرنا چاہتا تھا مگر تعدیل و تزکیۂ مشہود اس کے لیے دشوار تھا چنانچه اس نے یه کیا که ایک حنفی قاضی کے پاس گواهوں کو تزکیه و تعدیل کے لیے بهیج دیا که وه تزکیه کرکے مطلع کرے. یه معامله قاسم کے علم میں لایا گیا قاسم نے کہا که مالکی قاضی کی یه حرکت تحامل خفی کی علامت ہے اور حنفی قاضی نے فتوی اور عمل دونوں میں غلطی کی ہے چنانچه تفصیل کے ساتھ تزکیه شہود پر بحث کی ہے اور بتایا ہے که تزکیه کا صحیح طریقه کیا ہے. تزکیه بالسر کسے کہتے ہیں تزکیه بالعلانیة کیا هوتا ہے، کس کی شہادت قبول هوگی اور کس کی نہیں.

۱۱۵ــاحکام الأشربة و طبخ العصیر[2] : اسکندریه سے ایک استفتاء اشربه اور طبخ العصیر کی اقسام، کیفیات اور احکام کے بارے میں آیا یه اس کا جواب ہے. ابو عبد الله محمد بن رمضان کی «الینابیع شرح مختصر القدوری» کے حوالے سے قاسم نے بتایا که أشربه کی آٹھ قسمیں ہیں: خمر، سکر، نقیع الزبیب، نبیذ التمر، الفضیخ، البادق، الطلاء، اور الجمرودی. پھر تفصیل سے ان کے بنانے کے طریقے اور احکام بتائے ہیں اور یه بهی بتایا ہے که ان میں سے هر ایک کی حرمت کے فقہی مدارج کیا ہیں اور کس کی حرمت سے انکار پر تکفیر لازم آتی ہے اور کس سے نہیں. اس کے بعد حسام الدین شہید کی نہایت تفصیلی بحث طبخ العصیر کے موضوع پر بتمامها نقل کی ہے جس میں بتایا گیا ہے که طبخ العصیر کے مسایل کے علم کے لیے چه چیزیں ضروری ہیں : اولها : القدر التی یطبخ فیها العصیر ؛ و ثانیها : کیفیة الطبخ ؛ و ثالثها : العمل فیه بالحساب ؛ و رابعها : المقادیر التی یحتاج الیها ؛ و خامسها : اقسام المسائل التی یقع العمل فیها الحساب ؛ وسادسها : الاصل الذی علیه یدور تخریج المسائل .

---

(۱) فتاوی ص ۱۱۷ تا ۱۵۱ ؛ مجموعه ص ۳۸ ناقص الاول .
(۲) فتاوی ۱۵۱ تا ۱۶۸.

١١٦ ــ الدين المشترک[1] : قدوری کی کتاب الصلح کی ایک «الا ان یضمن له شریکه ربع الدین» کی تشریح اور صلح کی تفصیلی فر پر یه رساله هے .

١١٧ ــ رسالة فی القراءات الغیر المشهورة[2] : کسی نے بعض غیر قراءتیں پیش کرکے دریافت کیا که اگر ان قراءتوں کے مطابق نما قران مجید پڑھا جائے تو نماز هوجائے گی یا نہیں قاسم نے بتایا هـ ان قراءتوں کا قاری ابو عبد الله محمد بن السمنفع الیمانی هے جو معروف هے . بعض لوگوں نے اسے قراءمکیین میں سے بتایا هے . اس کی قـ پر کچھ لوگوں نے پڑھا بھی هے . لیکن اس قراءت کی سند صحیح هے کیونکه اگر چه اس کی قراءت کے طرق محمود البصری ، محبوب حسن العلائی اور عبدالوهاب الخفاف هیں مگر اس کا مدار اسمعیل بن المکی پر هے جو غیر معروف هے اور ایسا هونا شذوذ کی دلیل شاذ قراءت سے «کافی» کے مطابق نماز فاسد نہیں هوتی .

١١٨ ــ رسالة فی القراءات العشر[3] : قراءات عشر کے بارے میں سے پوچھا گیا که یه متواتر هیں یا نہیں . قاسم کی تحقیق یه هے اگرچه مشهور یه هے که یه قراءتیں متواتر هیں مگر صحیح یه هے که یه م هیں . قاسم نے اس نکته کی طرف توجه دلائی هے که مقروء الأیـ متواتر هے مگر ان کی قراءتیں مشهور هیں . قراءات عشره کو متواتر سم غلط فهمی اور خلط مبحث هے . پھر بتایا که «مرشد و جیز» میں هے یه دسوں قراءتیں بطریق احاد نقل هوئی هیں مگر قاسم کو اس سے اتـ نہیں چنانچه ان کے مشهور هونے پر دلائل قائم کر کے اپنے دعوے کو کیا هے اور طریق ادات بھی بتائے هیں . شاذ قراءتوں سے نماز هوتی یا نہیں هے اس بارے میں فقهاء کے مذاهب کی تفصیل بھی پیش کی هـ

(١) فتاوی : ١٦٨ تا ١٨٠ .
(٢) فتاوی : ١٩٢ تا ١٩٥ .
(٣) فتاوی : ١٩٦ تا ٢٠٧ ؛ زرکلی : الأعلام ؛ رسائل ٩٩ تا ١١٤ .

۱۱۹ــــاجارة الوقف[1]: قاسم کے پاس وقف کے بارے میں ایک سوال آیا جس کی عبارت یہ تھی :

« رجل استاجر وقفا من ناظر شرعی ثم ان الموجر عزل وتولی ناظر آخر فادعی علی المستاجر ان الاجارة بدون اجر المثل واجاب المستاجر بانه اثبت اجارته علی حاکم حنفی وان من مذهبه ان الاجارة فی مثله اذا کانت بدون اجر المثل علی الناظر تمام اجر المثل وسئل الحاکم من ذلک»

اور معلوم کیا گیا کہ اس اجارہ وقف کی شرعی حیثیت کیا ہے . قاسم نے جو جواب دیا اس کا ماحصل یہ تھا :

« ان الثبوت المذکور ان کان عن دعوی شرعیة من خصم واستوفت الشرایط و تعرض الحاکم فی الثبوت علیه ان المسمی باجر المثل ولا منازعة للناظر الثانی ، الا اذا ازدادت الرغبات فی العین الموقوفة و صار المسمی دون اجر المثل فحینئذ للقاضی ان یفسخ الاجارة و یجددها باجر المثل ، إما من المستاجر الاول او من غیره من الراغبین بشرط ؛ وان کان الثبوت المذکور انما هو ایصال جریان العقد بالقاضی فللناظر الثانی مطالبة المستاجر بتمام اجر المثل للمدة التی کانت العین فی یده فیها و فسخ الاجارة واعادها باجر المثل .

و قول القاضی ان مذهبه ذلک لو صح کان فتوی لا حکما »

پھر قاضی کے قیاس میں غلطی کی نشاندھی کی ہے . قاسم کو بعد میں معلوم ہوا کہ شہر کے بعض علماء قاضی کی موافقت میں رائے رکھتے ہیں اور بعض یہ کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں تین روایات ہیں چنانچہ قاسم نے مزید تحقیق کرکے یہ رسالہ تیار کردیا .

۱۲۰ــــتضمین ما ضاع عند الشریک من المال المشترک[2]: قاسم کے

---

(۱) فتاوی ص ۲۰۹ تا ۲۱۷ ؛ رسائل ص ۶۰ تا ۶۴ ؛ مجموعه ص ۵۲ الف تا ۵۳ ب . غالباً یہ وہی رسالہ ہے جس کا نام « دفع المضرات من الأوقاف و الخیرات » ہے : کشف ۷۵۷ ؛ اسماء ۱ : ۸۳۰

(۲) فتاوی ص ۲۱۹ تا ۲۳۴ .

پاس ایک استفتاء آیا جس کی عبارت یہ تھی :

« رجل اشترى نصف فرس من شريكه و تسلم و انتفع بها بركوبها باذن شريكه ثم بعد مدة نهبت ؛ فهل يقال لايضمن حصة شريكه لكون يد الشريك يد امانة ، ام يقال يضمن لانه مستعير فان حد العارية و هو اباحة الانتفاع بمال الغير بغير عوض صادق عليه والعارية مضمونة إلا فيما استثنى وليس النهب فيما استثنى ، فيجاب عن قولهم يد الشريك امانة فانه قول محمول على الشركة العارية عن الانتفاع بغير عوض جمعا بين هذا و بين ما اقتضاه كلامهم انها عارية »

اس استفتاء پر حسب ذیل جوابات موجود تھے :

۱—محمدالأندلسی المالکی : « مذهب مالک کے موافق بالاتفاق ضمان نہیں (مع دلیل) . اصول حنفیہ کے مطابق بھی اس پر ضمان نہیں (مع دلیل). مذهب شافعی کی رو سے صحیح یہی ہے کہ شریک، مذکور پر ضمان نہیں (مع دلیل) . یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عاریت ہے اس کے دلائل دیے گئے تھے اور بتایا گیا تھا کہ یہ مسئلہ باب عاریت سے نہیں باب قسمة المنافع سے متعلق ہے» .

۲—ابن قاضی شہبة الشافعی : اس پر ضمان ہے (مع دلیل)

۳—عمر الحمصی الشافعی : ضمان ہے (مع دلیل) .

٤—محمد بن زهرة الشافعی : ضمان نہیں ہے (مع دلیل) .

قاسم نے اپنا جواب اس تعریض سے شروع کیا :

« إن السؤال لمتفقه ، والأجوبة أجوبة أعيان من ينسب إليهم العلم . و فی كل منها بحث ، أحببت أن أذكر ذلک ليعلم أن بعض من حصلت لهم الشهرة لم يطابق فهمه الخبر » :

سوال کا انداز بتاتا ہے کہ سائل خود فقہ کے علم کا دعوی رکھتا ہے اس لیے قاسم نے پہلے تو سوال کے ایک ایک جزء پر تفصیلی بحث کی اور اس کی غلطیاں واضح کیں پھر جوابوں پر تنقید کی . سائل پر

تنقید کرتے ہوئے قاسم لکھتے ہیں کہ سب سے بڑی غلطی جو سائل سے ہوئی ہے وہ یہ کہ « ید الشریک فیما نحن فیہ » جسے سائل ید امانت سمجھتا ہے وہ کسی فقیہ اہل علم کے نزدیک ید امانت نہیں ہے۔ یہ صورت تو شرکت اموال کی اس صورت میں ہوتی ہے جسے شرکۃ العقود کہا جاتا ہے مثلاً مفاوضہ اور عنان وغیرہ اور جو صورت زیر بحث ہے وہ شرکت املاک و شرکت عین کی ہے جس کے بارے میں اجماع ہے کہ ہر ایک اپنے شریک کے حصے میں اجنبی ہوتا ہے۔ سائل نے جو تعریف عاریت کی دی ہے قاسم نے اس میں بھی متعدد غلطیوں کی نشان دھی کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ تعریف محض من گھڑت ہے پھر پورے استفتاء پر بحیثیت مجموعی تنقید کی ہے۔ جوابوں پر تنقید کرتے ہوئے قاسم نے پہلے جواب کے بارے میں لکھا ہے « فالأول کلام متدافع بعید عن التحقیق » کیونکہ مجیب کی اس بات سے کہ « أما علی مذہب مالک لاضمان باتفاق لانہا ان کانت علی وجہ الشرکۃ فہی امانۃ و ان کانت عاریۃ فلا ضمان ایضاً » سے معلوم ہوتا ہے کہ حصر ان دو صورتوں میں سے ایک میں کیا گیا ہے۔ پہلی صورت تو بے معنی ہے کیونکہ اس کا قائل کوئی نہیں۔ وجہ یہ کہ زیر بحث اشتراک میں ایک شریک دوسرے شریک کے حصے پر قابض ہوتا ہے۔ اصول حنفیہ کے مطابق جو جواب دیا گیا ہے وہ بھی غلط ہے کیونکہ اسے باب عاریت کے علاوہ دوسرے باب سے بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ کہنا کہ مذہب شافعی کے مطابق شریک مذکور پر ضمان نہیں کیونکہ وہ امین ہے یہ بھی غلط ہے۔ ائمۂ شوافع میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ اگر کسی نے سواری یا مکان کا ایک حصہ خریدا تو اس کا ید اس کے شریک کے ید کے مانند ہے اس کے برخلاف وہ یہ صراحت کرتے ہیں کہ ہر ایک اپنے شریک کے حصے میں اجنبی ہے پھر لکھتے ہیں: « و أما بعد الإذن فی الاستعمال فالکلام فیہ بل ہو عاریۃ اولا فاین ہذا من ذاک » مجیب کے اس قول سے کہ یہ باب قسمۃ المنافع ہے قاسم نے خود ان کے جوابات مذکورہ کی تردید کی ہے اور دونوں

کو متناقض بتایا ہے۔ مجیب ثانی نیے سائل کے احتمال ثانی کو صواب تھا کہ ید شریک ید امانت اس وقت سمجھا جاتا ہے جب معاملہ کا نہ ہو، شریک تو غاصب بھی ہوسکتا ہے تو اسے ضمان سے بری کیا جاسکتا ہے۔ قاسم اس احتمال ثانی کی تصویب پر وہی تنقید ہوئے جو سائل پر کی تھی، ید شریک کو ید امانت سمجھ بیٹھنے غلط فہمی کا ماتم کرتے ہوئے لکھتے ہیں «وهذه وهلة وقع فيها السـ و يقعه المجيبون بلا تأمل» اور جواب کے ہر جزء پر تنقید کرنے کے جواب کے بارے میں لکھ دیتے ہیں «و مـا اشبه هذا بكلام النـائم، أعلم بمـا تكن السرائر» جواب ثـالث پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں اس جواب میں عاریت کی اس تعریف کو تسلیم کرلیا گیا ہے جو نیے اپنی طرف سے پیش کردی ہے حـالانکہ وہ تعریف صحیح بھی چہ جائیکہ اسے حد قرار دیا جائے «و انه شامل لغير العارية و انه بشامل كهذا على مقتضى العرف»۔

جواب رابع کے بارے میں بتایا ہے کہ تطویل لا طائل ہے اور چیز کا ذکر تک غائب ہے جس سے ایسی صورت میں حکم تبدیل ہے «وقد علم ان السائل باحث و بقى عليه ما أخذناه من اشتراط العلف نفس الإنتفـاع صريحاً أو عرفاً و به تتبدل الحكم والعجب كيف خفى عـ هذا»۔ قـاسم نے اپنـا فیصلہ ان الفـاظ میں دیـا ہے: «انه لا ضمان الشريك على مذهب الحنفية والمـالكية و الشافعية إذا ذكر العلف بلانزاع و لم يذكر و اعتبر العرف فلا ضمان أيضاً ولا ضمان على مذهب الحنابلة اي (بحوالۂ كتاب الفروع لابن مفلح الحنبلي)»۔

۱۲۱ــــرسالة فى انكار القـاضى قضاؤه[۱]: اگر دو گواہ اس بات گواہی دیں کہ قاضی نے فلاں معاملہ میں فلاں شخص کے حق میں اور فـ کے خلاف فیصلہ دیا ہے اور قاضی اس کے بارے میں کہے کہ میں نـ اس طرح کا کوئی فیصلہ نہیں دیا تو اس پر عمل ہوگا یا نہیں اور حکم

(۱) فتاوی: ۸۷ تا ۹۶

نفاذ ہوگا یا نہیں ، قاسم نے اس پر اپنی رائے کا اظہار کیا . محی الدین الکافیجی جو قاسم کے مشہور حنفی معاصر تھے اور جن سے قاسم سے چشمک رہتی تھی انھوں نے اس پر کچھ اعتراضات کیے . قاسم نے اس مسئلہ پر مفصل بحث کر کے اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کیا ہے .

۱۲۲—رسالة فی قضاء القاضی (بخلاف مذهبه و بخلاف الكتاب او السنة او الإجماع[1]) : مذاهب اربعہ کے اچھی طرح پھیل جانے اور ان پر عمل عام ہوجانے اور کسی ایک مذہب کی تقلید ضروری سمجھے جانے کے بعد قاضیوں کے فیصلوں کے سلسلے میں یہ مسئلہ بڑی اہمیت اختیار کر گیا تھا، خصوصاً مملوک دور کے مصر میں جہاں ہر مذہب کے لیے علیحدہ قاضی اور قاضی القضاۃ، ہوتے تھے، کہ اگر کسی خاص مذہب فقہی کا قاضی اس مذہب کے خلاف فیصلہ دے دے تو اس فیصلے کی قانونی حیثیت کیا ہوگی اور اس کے نفاذ کے بارے میں کیا رویہ اختیار کیا جائے گا یا کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ دے تو اس کا نفاذ ہوگا یا نہیں قاسم نے فقہ کی امہات کتب کے تفصیلی حوالوں کے ساتھ اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اس پر جو تفریعات ہوتی ہیں ان کا ذکر کیا ہے اور مثالوں کے ذریعے وضاحت کی ہے .

۱۲۳—إجارة المقاطع التی اقطعها الإمام[2] : شہر غزہ سے ایک سوال اس مضمون کا قاسم کے پاس آیا کہ کیا کسی فوجی کے لیے یہ جائز ہے کہ بیت المال کی زمین، جو حاکم اعلیٰ (الإمام الاعظم) کی طرف سے اسے بطور قطیعہ کے ملی ہے ، اجارے پر اٹھادے یا اس وجہ سے ناجائز ہے کہ اثنائے مدت اجارہ میں امام کسی وقت اسے اس فوجی کے ہاتھ سے واپس لے سکتا ہے جس کی وجہ سے اجارے کی پوری مدت کے لیے اس زمین کی مسلسل تسلیم پر اسے قابو نہیں رہتا اور اس وجہ سے بھی

---

(۱) فتاوی : ۲۳٤ تا ۲۳٦ ؛ فتاوی : ۳۳۸ تا ۳٦۹ .

(۲) کشف : اجارة الاقطاع ؛ اسماء ۱ : ۸۳۰ کما فی کشف ؛ چسٹر بیٹی : ۳۲۰۲ : اجارات الاقطاع ؛ فتاوی ص ٤۰۸ تا ٤۱۱ .

کہ یہ ملک منفعت ہے اور کسی بہال کے عوض میں نہیں ہے۔ اور اس معاملے میں فوجی کیا اس مستاجر کے مانند ہے جسے خود اجارے پر دینے کا حق ہوتا ہے یا مستعیر کے مانند جسے اجارے پر دینے کا حق نہیں ہوتا۔ اگر اجارے پر دینا اس صورت میں جائز ہے تو موجر کے مرنے یا امام کے زمین کو اس کے قبضے سے نکال کر دوسرے کو دے دینے سے اجارہ فسخ ہوجائے گا یا نہیں اور اگر فسخ نہیں ہوگا تو اجر مثل کے عوض باقی رہےگا یا اس اجر کے عوض جو موجر اول نے مقرر کیا تھا۔ قاسم کا جواب یہ تھا کہ اسے اس زمین کو اجارے پر دینے کا حق حاصل ہے۔ امام کے زمین کو واپس لے سکنے کا کوئی اثر اس پر نہیں پڑتا اور نہ اس سے کہ اجارے کی مدت کے اندر موجر کا انتقال بھی ہوسکتا ہے اور نہ ملک منفعت ہونے کا۔ اس کے دلائل اور نظیریں پیش کی ہیں۔ موجر کے مرنے اور امام کے واپس لے لینے سے اجارہ فسخ ہوجائے گا کیونکہ ملکیت غیر الموجر کی طرف منتقل ہوگئی۔ بعض حنفی فقہاء نے یہ کہا تھا کہ ان دونوں صورتوں میں اجارہ فسخ نہ ہوگا قاسم نے اس کی تردید کی ہے۔

۱۲۴ــــفی مسائل الوقف[1]: وقف کے مختلف مسائل کے بارے میں ہے۔

۱۲۵ــــمایصیر الکافر به مسلماً[2] : ایک سامری کے بارے میں قاسم سے دریافت کیا گیا کہ اس نے برضا و رغبت بلا کسی اکراہ و جبر کے اپنے اختیار سے کلمۂ شہادت پڑھا پھر اس کے بعد اپنے دین پر قائم رہا، حاکم حنفی کے سامنے یہ بات ثابت ہوئی مگر وہ یہ کہتا ہے کہ میرے اوپر جبر کیا گیا تھا اسے اس کے دین پر قائم رہنے دیا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ وہ شخص مسلمان ہوچکا تھا اور بعد میں ارتداد کا مرتکب ہوا۔ اس مسئلے میں بعض ایسی پیچیدگیاں ہیں جن کے بارے میں قاسم کا کہنا تھا «فقد غلط فیه بعض الاکابر من قضاتها» قاسم نے ان غلطیوں کی

(۱) فتاوی : ۱۸۸ تا ۱۹۲

(۲) فتاوی : ۲۴۱ تا ۲۵۴

نشان دھی کر کے مسئلے کو منقح کیا ھے . قاسم کا کہنا ھے کہ عام طور سے مسلمانوں میں یہ سمجھا جاتا ھے کہ کلمۂ شہادت ادا کردینے سے ایک شخص مسلمان ھوجاتا ھے لیکن یہ بات اپنے اندر بعض استثناءات رکھتی ھے . مثلاً یہودیوں کے بعض فرقے ایسے ھیں جو اس بات کے قائل ھیں کہ نبی کریم علیہ الصوۃ والسلام رسول خدا ھیں مگر ان کی رسالت صرف عربوں کے ساتھ خاص ھے سارے جہان کے لیے نہیں ھے . قاسم بتاتے ھیں کہ ایسے شخص کو محض کلمۂ شہادت ادا کردینے سے مسلمان نہیں کہا جاسکتا . تا آنکہ وہ حضور کی رسالت عامہ کا قایل ھو اور پچھلی ساری شریعتوں کو شریعت اسلامیہ کا ناسخ، اور ھر ایک کے لیے حضور کے لائے ھوئے پیغام کی پیروی کو ضروری سمجھتا ھو .

۱۲۶ــفتوی فی شخص بیده حصة من عقار ثبت ملکه لهاسنة ۸۵۱ھ وادعی آخر انها له بحجة من ۸۴۷ھ[1] : محمد بن سلیمان الکافیجی الحنفی نے یہ فتوی دیا تھا کہ کیوں کہ دعوی کی بینہ ملکیت کے حکم کی دلیل سے متاخر ھے اس لیے متاخر ناسخ ھوگی اور یہ بھی بتایا کہ اس سے نقض حکم لازم نہیں آتا . قاسم کے پاس بھی یہ فتوی تصدیق کے لیے آیا تھا . قاسم نے اس جواب پر سخت اعتراض کیے اور کہا کہ فتوی عدم مراجعت کتب فقہیہ کی وجہ سے سراسر غلط ھے . مجیب نے سائل کے صحیفے کو دنیا میں اور اپنے صحیفے کو آخرت میں سیاہ کیا ھے . پھر مسئلے کی تحقیق کی ھے اور «مختصر» الحاکم الشہید اور «محیط» کے حوالوں سے اپنے موقف کو مدلل کیا ھے . بالکل اسی طرح کا ایک فتوی یحیی بن محمد الاقصرائی الحنفی نے دیا تھا اور بتایا تھا کہ بینة واضع الید پر عمل کیا جائےگا نہ کہ «بینة من بیده کتاب الملک» پر . قاسم نے اس پر اعتراض کیا اور بتایا کہ اس کے برخلاف صحیح ھے . کافیجی پر اعتراض کرتے ھوئے قاسم نے قاضی خاں کے حوالے سے بتایا کہ رسم المفتی یعنی فتوی دینے کا اصول و دستور یہ ھے کہ اگر مسئلہ مسئول عنہا ظاھر الروایات میں سے

(۱) مجموعہ : ۴۰ ب تا ۴۲ الف

ہے اور اصحاب میں اس کے بارے میں اختلاف نہیں تو مفتی اگر مجتہد مفتن بھی ہے تب بھی ظاہرالروایات کے مطابق فتوی دے ۔ قاسم کا یہ طور پر کہنا ہے کہ سائل تمہاری ذاتی رائے نہیں پوچھتا وہ امام ابوحنیفہ اور انکے اصحاب کی رائے معلوم کرتا ہے ۔ اسی کے مطابق جواب دو ۔

۱۲۷ــــرسالة فی الطلاق الرجعی[1] : ایک عورت کو طلاق رجعی گئی اور اس پر تین ماہ تیرہ دن گزر گئے اور شوہر کا انتقال ہوگیا عورت نے اقرار کیا کہ اس دوران اسے تین حیض آچکے ہیں اور اس عدت شوہر کی موت سے پانچ دن پہلے ختم ہوگئی ۔ مسئلہ یہ پیدا ہوا اس اقرار کے بعد اسے وراثت ملےگی یا نہیں ۔ اس صورت میں کسی مفتی نے عبداللطیف بن فرشتہ کی «شرح مجمع البحرین» کے حوالے سے بتایا کہ اسے وراثت ملےگی ۔ قاسم نے بتایا غلط ہے اسے وراثت نہیں ملےگی اس پر اعتراض کیا گیا تو کرخی الفتاوی الصغری لحسام الدین ، التتمة ، المنیہ قاضی خاں ، شرح ہدایہ ، شرح کنز ، المحیط ، البدایع ، الذخیرہ ، اور فصول عمادیة کے حوالوں سے قاسم نے اپنے جواب کو مدلل کیا ۔

۱۲۸ــــتعلیق الطلاق بالنکاح[2] : حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ طلاق ہے یا جس عورت سے نکاح کروں اس کو طلاق ، تو نکاح کے فوراً بعد طلاق واقع ہوگی ۔ قاسم نے اس مسئلے کی تشریح کی ہے ائمہ فقہ کے جو اختلافات ہیں ان کی تفصیل کی ہے اور اخبار و آثار جن سے وہ استدلال کرتے ہیں ، پیش کیے ہیں ۔ مذکورہ بالا صورت میں نکاح کی وہ صورت جس میں طلاق واقع نہ ہو کیا ہوسکتی ہے یہ ؛

---

(۱) مجموعہ : ۴۲ ب تا ۴۴ الف : رسائل ص ۲۱ تا ۲۴ ؛ فتاوی ص ۳۹۰ ، تا ۳۹۴ ، ص ۹۶ تا ۱۰۰ ، یہاں اس کا نام حاشیہ میں « العدة وطلاق المریض » دیا ہوا ہے ۔

(۲) فتاوی ص ۳۶۹ تا ۳۹۰ ؛ رسائل ص ۴۰ تا ۶۰ ؛ مجموعہ ص ۵۰ ب تا ۵۲ الف ۔

بتایا ہے قضا اور فتوی میں ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک کیا فرق ہے اور وہ ان دونوں کی حقیقت کیا قرار دیتے ہیں اس پر بھی گفتگو کی ہے .

۱۲۹ــمسئلۂ لبس الأحمر[1] : سرخ رنگ کا کپڑا پہننا مردوں کو جائز ہے یا مکروہ ہے . مکروہ ہے تو تحریمی یا تنزیہی مکروہ ہونے کی صورت میں نماز درست ہوگی یا نہیں . قاسم نے احادیث و آثار کی روشنی میں ان مسائل پر گفتگو کی ہے اور دلائل پیش کیے ہیں . قاسم کا مسلک اس بارے میں یہ ہے « مکروہ تحریماً تصح الصلوۃ مع الکراھۃ » .

۱۳۰ــردالقول الخائب فی القضاء علی الغائب[2]: کسی حنفی فقیہ نے قاسم کے سامنے یہ بات کہی کہ آج کل اگر کوئی حنفی قاضی کسی کی عدم موجودگی میں اس کے خلاف فیصلہ دے دیتا ہے تو وہ نافذ ہوگا. قاسم نے کہا اس دعوے کی صحت ہمیں تسلیم نہیں. اس فقیہ نے کہا تمہاری بات ایک روایت کے مطابق ہے اور اصح الروایتین کے موافق نفاذ ہوگا اور اس کے بعد « ھدایہ » اور استروشنی کی «فصول» کے حوالے سے بتایا کہ یہ معاملہ مجتہدفیہ ہے . مزید برآں اپنے دعوے پر « شارح ھدایہ قوام الدین الاتقانی عن الحاکم الشہید ، خلاصۃ الفتاوی عن الامام السرخسی ،ا لزیادات ، جامع الفتاوی ، الفتاوی الظہیریۃ ، الفصول عن المحیط والصغری کو ثبوت میں پیش کیا . قاسم نے اس پر کہا کہ « ھذہ کلام من لم یحصل علم المسئلۃ ، و لا علم مراد الاصحاب بالقاضی ، ولا مدلولات الفاظھم ، ولا محل نزاع » وجہ یہ بتائی کہ اس مسئلہ میں دو اختلافات ہیں: ایک وہ اختلاف جو ائمۂ مجتہدین کے درمیان ہے ، اور دوسرا وہ جو مشائخ احناف کے درمیان ہے . وہ اختلاف جو ائمہ کے درمیان ہے وہ اس کے جواز کے بارے

---

(۱) رسائل ص ۹۵ تا ۹۹ .

(۲) رسائل ص ۱۱۹ تا ۱۲۲ ؛ کشف ۸۳۷ ؛ اسماء ۱ : ۸۳۰ ؛ سراج الدین عمر بن رسلان الشافعی البلقینی (م ۸۰۵ ھ) کی ایک کتاب اسی مسئلہ پر بنام «القول الصائب فی جواز القضاء علی الغائب» ہے . کشف ۱۳٦٤

میں ہے۔ ہمارے ائمہ کا قول یہ ہے کہ قضاء علی الغائب جب قصداً باطل ہے۔ دوسروں نے اسے جائز بتایا ہے۔ اس پر یہ اختلاف متفر ہوتا ہے کہ وہ قاضی مجتہد جسے قضا کی ذمہ داری بغیر کسی پابندی کے (مطلقاً) سونپی گئی ہو وہ اپنے اجتہاد سے کام لیتے ہوئے قضاء الغائب پر عمل کرتا ہے تو جائز ہے۔ مشائخ کے درمیان جو اختلاف ہے وہ غائب پر قضاء کے نفاذ کے بارے میں ہے بشرطیکہ قضا اجتہاد سے صادر ہوئی ہو۔ بعض کا قول ہے کہ یہ قضاء محل اجتہاد میں ہونے کی وجہ سے نافذ ہوگی اور بعض کہتے ہیں نافذ نہ ہوگی اس کا نفاذ دوسرے قاضی کے امضاء پر منحصر ہے۔ روایتین سے مراد یہی اختلاف ہے اور یہ مشائخ کا معروف استعمال ہے کہ «قاضی» بول کر «مجتہد» مراد لیتے ہیں اور «فقیہ» سے بھی۔ اس سب کی دلیل یہ ہے کہ «الاصل» میں امام محمد نے القضاء علی الغائب کو بغیر کسی اختلاف کے ناجائز بتایا ہے۔ قاسم نے شرح طحاوی، ہدایہ، ادب القاضی، اتقانی عن الحاکم الشہید کی عبارتیں پیش کر کے ثابت کیا کہ قاضی سے مطلب مجتہد ہے۔ مشایخ کا اختلاف «المفصولین» میں مصرح ملتا ہے کہ قضاء علی الغائب کے نفاذ میں دو روایتیں ہیں شمس الائمہ سرخسی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نفاذ کے حق میں ہیں ان کے علاوہ مشائخ عدم نفاذ کے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ روایتیں کا اطلاق اختلاف مشایخ پر ہوتا ہے۔ پھر تفصیل سے نفاذ کی وجہ بتائی ہے۔

۱۳۱ــــرفع الاشتباہ عن مسئلۃ المیاہ[1] : پانی کے مسائل پر مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت مفصل گفتگو کی ہے: الفصل الاول فی تعریف الماء المستعمل و فیما یصیر بہ الماء مستعملا و ما لا یصیر بہ مستعملا؛ الفصل الثانی فی حکم الماء المستعمل و متی یصیر مستعملاً؛ الخاتمۃ فی بیان حکم ملاقاۃ الماء الطاہر للماء الطہور۔

(۱) کشف : ۹۰۹ «مسیل المیاہ»؛ اسماء ۱ : ۸۳۰ «سبل المیاہ» بروکلمن ۲ : ۸۱ (۹۹)؛ مجموعہ ص ۹۹ الف۔

۱۳۲ــقضاء الفوائت[1] : قضاء نمازوں کی ادائیگی اور ترتیب پر ہے، «ہدایہ» کی عبارت کی تشریح کے سلسلے میں .

۱۳۳ــکتاب فتوی فی وقف البنا دون الارض و فی الرهن إذا ضاع من المرتهن[2] : اس وقف کے سلسلے میں قضاء القاضی بخلاف مذہبہ پر نہایت مفصل بحث ملتی ہے .

۱۳٤ــرسالة فی مسئلة الإستبدال[3] : فتوی عن رجل استبدل أرضاً لمقدار معلوم بطریق الوکالة و وضع المستبدل له یده علیه و هدمه و انشأ فیه واستمر علی ذلک مدة ثم مات المؤکل ثم الوکیل و أراد المستبدل منه الرجوع بالمبلغ المستبدل به .

۱۳۵ــالعصمة عن الخطأ فی نقض القسمة[4] .

۱۳٦ــموجبات الاحکام فی الفروع[5] : ایسی مرہونہ جائداد کی فقہی حیثیت کے بارے میں ہے جیسے راہن نے بعد میں وقف کردیا اور دونوں مرحلوں میں سے پہلے پر حنبلی قاضی نے اور دوسرے پر حنفی قاضی نے فیصلہ دیا .

۱۳۷ــدفع المضرات عن الأوقاف و الخیرات[6] .

۱۳۸ــاعمال فی الوصایا و الدوریات و اخراج المجهولات[7] .

---

(۱) ذخیرۂ فرنگی محل ، مخطوطہ رقم ۳۳۵ : ٤۳ ، ص ۲۰۳ ب ؛ فتاوی ص ٤۳٦ .

(۲) فتاوی ص ۲۵٤ تا ۲٦٦ ؛ مجموعہ ص ٦ ناقص الآخر .

(۳) الضوء ٦ : ۱۸۷ (تخریج الأقوال فی مسئلة الإستبدال) ؛ رسائل ص ۷۰ تا ۷۲ ؛ مجموعہ ۵۵ (الف) .

(٤) کشف : ۱۱٤۱ ؛ اسماء ۱ : ۸۳۱ ؛ بروکلمن ۲ : ۸۱ (۹۹) ؛ مجموعہ : ۵٦ (الف) .

(۵) اسماء ۱ : ۸۳۱ ؛ (مغیبات الاحکام) بروکلمن ۲ : ۸۱ . (۹۹) کشف : ۱۸۹۸ رسالے کی نوعیت کشف سے ماخوذ ہے .

(٦) کشف ۷۵۷ ؛ اسماء ۱ : ۸۳۰ . دیکھیے اجارة الوقف

(۷) الضوء ٦ ; ۱۸۷

١٣٩ــالنجدات فی السهو عن السجدات[1] .

١٤٠ــرفع الیدین[2] .

١٤١ــشرح البسملة[3] .

١٤٢ــرسالة فی المساقاة[4] : مساقاة کے مسئلے پر قاسم اور دوسرے فقہاء کے جوابات اور قاسم کی تحقیقات مسئلہ مذکورہ کے بارے میں .

١٤٣ــالقمقمة فی مسئلة الجزء و القمقمه[5]

١٤٤ــحفر المربعات[6] : ایک شخص نے کچھ مزدور رکھے اور قد آدم سے دوگنے گہرے گڑھے کھدوائے . ایک گڑھے کی دیوار کسی مزدور پر گرپڑی جس سے وہ ہلاک ہوگیا . مسئلہ یہ تھا کہ اس مزدور کی دیت کسی پر آتی ہے یا کسی پر نہیں، آتی ہے تو کس پر، مالک پر یا ساتھی مزدوروں پر . اس کی مفصل تحقیق ہے .

١٤٥ــفی حکم مؤخر الصداق[7] : حنفی قاضی نے مہر مؤجل کو موت یا طلاق تک مؤخر کردیا اور نجم الدین الزاهدی کے اس قول سے کہ خوارزم میں موت یا طلاق تک مہر کو موخر کرنا ان کے نزدیک عادت مالوفہ اور شریعت معروفہ ہے اور فخر الدین زیلعی کے اس قول سے استناد کیا کہ «لیس لهما إن تعورف تاخیره الی المیسرة او الی الموت او الطلاق ولوکان حالا لان «المتعارف کالمشروط» قاسم نے بتایا کہ ان دونوں سے سند نہیں پکڑی جاسکتی کیونکہ خوارزم کا عرف مصر و شام کے عرف سے مختلف ہے اور دوسرے قرب و جوار کے اسلامی ممالک کا بھی . اور اپنے مسلک کی وضاحت کی .

---

(١) الضوء ٦ : ١٨٧ ؛ کشف ١٩٣٠ (فی بیان السهو) ؛ اسماء ١ : ٨٣١ ، کما فی کشف .

(٢) الضوء ٦ : ١٨٧

(٣) الضوء ٦ : ١٨٧ والبسملة ؛ اسماء ١ : ٨٣٠

(٤) فتاوی ص ٤٠٨ تا ٤١١ . (٥) اسماء ١ : ٨٣١

(٦) فتاوی ص ٤٠٥ تا ٤٠٨

(٧) فتاوی ص ٢٠٧ تا ٢٠٩ ؛ رسائل ص ١١٨

قاسم کے کام کی قدروقیمت :

قاسم کی تصنیفات و تالیفات کے جائزے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اگرچہ قاسم کی نظر سارے ہی متداول علوم و فنون پر تھی تاہم ان کا اصل میدان حدیث اور فقہ کا ہے . حدیث میں قاسم کی مہارت کا اندازہ ان کی تخریجات ، رجال پر ان کی تالیفات اور شروح وغیرہ سے بخوبی ہوسکتا ہے . تخریج کے فن میں کامیابی کے لیے ضروری ہے کہ پورے ذخیرۂ حدیث پر نظر ہو . قاسم نے تخریج کو نہ صرف اپنا موضوع بنایا بلکہ اس فن کے ائمہ کی جو تالیفات اس موضوع پر تھیں ان پر استدراکات اور اضافے بھی کیے . زیلعی اور عراقی فن حدیث میں بڑے وسیع‌النظر ائمہ میں سے ہیں ان کی تخریجات پر استدراک ہر مدعی حدیث کا کام نہیں ، رجال زوائد اور امام محمد و طحاوی کی تصانیف اور امام ابو حنیفہ و شافعی کی مسانید کے رواۃ کی جمع و ترتیب خود فن رجال کے وسیع مطالعے کو متقاضی ہے . حدیث پر قاسم کے کاموں سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے استاد ابن حجر کے فیض صحبت سے فن حدیث کا اچھا ذوق پیدا کرلیا تھا جسے ان کے وسیع مطالعے نے بڑی گیرائی بخشی تھی . بعض کوتاہ نظروں نے حنفیہ پر علم حدیث کی کمی کا جو الزام لگا رکھا ہے قاسم کی ذات اس کی مجسم اور مؤثر تردید تھی . قاسم کی نظر حدیث کے صرف روایتی پہلو پر ہی نہ تھی وہ احادیث سے مسائل کے استنباط واستخراج کے رموز سے بھی آشنا تھے . امام ابو حنیفہ پر اجلۂ محدثین کی طرف سے کیے جانے والے اعتراضات کو دفع کرنا اسی شخص کا کام ہوسکتا ہے جو حدیث کے روایتی پہلو رجال ، اسانید اور علل حدیث پر پوری نظر رکھتا ہو ، مختلف اور متعارض حدیثوں میں تطبیق و توفیق کے فن سے واقف ہو ، ساتھ ہی موضوع سے متعلق احادیث کے مرکزی خیال کو دریافت کرتے ہوئے استقراء کے ذریعے ان اصول و استثناءات پر پہنچ سکے جو ان کی تہ میں کام کررہے ہیں اور اس طرح فقہی مسائل کو پراگندہ اور منتشر افراد کی صورت میں

دیکھنے کے بجائے ایک مربوط اور باقاعدہ نظام کی شکل میں دیکھ سکتا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ قاسم اس اعتبار سے فن حدیث پر بڑی اچھی نظر رکھتے ہیں۔ انہوں نے محدثین سے خود ان کے میدان میں انہیں کے ہتھیاروں سے مقابلہ کرکے حدیث کے میدان میں امام ابو حنیفہ کی برتری ثابت کی ہے۔

حدیث کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان کو ابتدائی زندگی میں عقائد اور عمل کے اعتبار سے تفصیلی ہدایت مل سکے۔ یہ چیز ہمیں فقہ کی طرف متوجہ کرتی ہے جس کی حقیقت انسانی زندگی کے لیے تفصیلی اور عملی رہنمائی کی فراہمی ہے۔ قاسم کا اصل میدان اور حقیقی کام فقہ ہی ہے۔ وہ اس میدان کے مانے ہوئے شہسواروں میں سے ہیں۔ متاخرین حنفیہ میں دوسرے لوگوں کے علاوہ خاص کر ابن الہمام نے اپنی تحریروں کے ذریعے یہ دکھایا کہ فقہ حنفی پر یہ الزام درست نہیں کہ یہ احادیث وآثار سے زیادہ قیاس وغیرہ پر اعتماد کرتا ہے۔ انہوں نے یہ بتا دیا کہ فقہ حنفی حدیث کے صحیح اور کلی فہم کا براہ راست نتیجہ ہے اور اس طرح فقہ اور حدیث کو دو متخالف رجحانات سمجھنے کے خلاف احتجاج کیا اور ان دونوں دھاروں کو ایک دوسرے میں سمونے کی کوشش کی۔ قاسم اس معاملے میں اپنے استاد ابن الہمام کے سچے جانشین ہیں۔ قاسم نے ابن الہمام کی کوششوں کو آگے بڑھایا۔ انہیں اس کوشش میں جو کامیابی ہوئی اس کا اعتراف مخالف و موافق دونوں کو ہے۔ قاسم کی فقہی تحقیقات ان کی ان کوششوں اور کامیابی کا بڑا واضح ثبوت پیش کرتی ہیں۔ قاسم جب کسی فقہی مسئلے پر گفتگو کرتے ہیں تو اس سے متعلق احادیث و آثار اور روایات کے سارے ذخیرے کو پیش کرکے دکھا دیتے ہیں کہ استنباط مسائل میں حنفی مسلک دوسرے مسالک کے مقابلے میں جو توافق حدیث کا دعوی رکھتے ہیں احادیث سے کہیں زیادہ مطابقت و مناسبت رکھنے والا ہے۔

فقیہ اس وقت تک فقیہ کہلانے کا مستحق نہیں جب تک اسے مسائل

کے بارے میں نہ صرف صحابہ کے اختلافی مسائل، مجتہدین کے اختلافات ان کا مبنی، منشا اور دلائل کا علم ہو بلکہ ساتھ ہی ہر فقہی مذہب کے اصل اور بنیادی مسائل (جسے اصل مذہب کا نام دیا جاتا ہے)، اصحاب مذاہب کے مسائل کی تخریجات، تنقیحات اور تفریعات سے بھی پورے طور پر باخبر ہو۔ یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ جہاں تک ان کے معاصرین کا تعلق ہے۔ بلکہ غلط نہ ہوگا اگر معاصرین کے بجائے متأخرین حنفیہ کہا جائے۔ قاسم اس بارے میں ایک امتیازی شان کے مالک نظر آتے ہیں۔ وہ ایک طرف تو فقہ حنفی کے محقق ہیں اور اس کے اصول و کلیات تفریعات و تخریجات اور اصل مذہب سے باخبر، ساتھ ہی متقدمین و متاخرین کی تصانیف پر پورا عبور رکھتے ہیں۔ ان کے طرز تعبیر کے ادا شناش اور ان کی تحقیقات اور کام سے واقف ہیں بلکہ صحابہ کے اختلافی مسائل اور ان کے دلائل کے علم کے ساتھ باقی مذاہب فقہیۂ ثلاثہ کے مسائل و دلائل پر بھی اچھی نظر رکھتے ہیں بلکہ بعض اوقات دوسرے مذاہب کے اپنے معاصرین سے زیادہ ان کے مسائل اور مذاہب سے واقف معلوم ہوتے ہیں۔ قاسم نے دوسرے مذاہب کا ایسا مطالعہ کیا تھا کہ ان پر تنقید بھی کرسکتے تھے انھوں نے جن دیگر مذاہب کے علماء پر ان کے مذہب کے مسائل کے بارے میں گرفت کی ہے وہ ایک دقیق و عمیق مطالعے کا پتا دیتی ہے۔

قاسم تاریخ فقہ کے اس دور سے تعلق رکھتے ہیں جب تحقیقی تقلید کی بنیاد پڑ رہی تھی اور فقہی مسائل کو تحقیق کی کسوٹی پر کسا جا رہا تھا۔ قاسم اس دور کے اس رجحان کے بڑے اچھے مظہر ہیں، وہ مقلد ہوتے ہوئے بھی محقق ہیں اور امام ابو حنیفہ کی تقلید پر علیٰوجہ البصیرت قائم ہیں۔ وہ احادیث و آثار کی روشنی میں فقہ حنفی کے مسائل کو مانتے ہیں۔ اس کے ساتھ وہ اس بات کے سخت مخالف ہیں کہ کوئی مفتی یا فقیہ مستفتی کو اپنی ذاتی رائے سے مسائل بتایا کرے۔

قاسم کے فتاویٰ سے جہاں ایک طرف اس دور کی زندگی کی

ترکوں کی عثمانی ترکی شاعری کی نشو و نما پر بھی گہرا اثر ڈالا ہندستان میں تیموری سلطنت کا بانی ظہیر الدین محمد بابر بادشاہ بڑی نظر کا مالک تھا اور عام تذکرہ نگاروں کی طرح جا و بیجا ستائش کا بہت کم عادی۔ اس کے باوجود میر علی شیر نوائی کی شاعری کی تـ اس نے «بابر نامہ» میں نہایت اعلیٰ الفاظ میں کی ہے[1]۔

میر علی شیر نوائی فارسی زبان کا بھی عالم تھا اور فارسی ادب سے متاثر۔ چنانچہ دوسرے ترکی شعراء کی طرح وہ بھی فارسی شعراء کا نظر آتا ہے۔ لیکن اس نے اپنے مثالی نمونوں کی کبھی اندھی تقلید کی ہے۔ بظاہر اس کے اشعار اس کے زمانے اور ہم وطنوں کے کے عین مطابق تھے اور انہیں موجودہ زمانے تک بڑی مقبولیت حاصل ہے۔ اس کی آخری تصنیف «محاکمۃ اللغتین» جو دسمبر ۱۹ (جمادی الاولیٰ ۹۰۵ ھ) میں مکمل ہوئی تھی، اہم کتاب ہے۔ اس میں اور ایرانیوں کی زبان اور ثقافت کا باہمی مقابلہ کیا گیا ہے اور نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شعرگوئی کے لیے اور علم پر معنوی مقاصد کے لیے ترکی زبان فارسی سے کم موزوں نہیں ہے

میرعلی شیر نوائی نظم و نثر دونوں میں ایک سی امتیازی شان ہے۔ موسیو بیلین[3] نے اس کی کل تصانیف کی تعداد ۲۹ اور رکن ہمایون فرخ[4] نے ۳۲ شمار کرائی ہیں[5]۔ لیکن ان کی بتائی ہوئی

(۱) *Babar nama*, ed. Annethe Beveridge (London, 1905), p. 40

(۲) *The Enoyclopadia* of Islam Vol. IV, p. 916 ; اردو معارف اسلامیہ (لاہور، ۱۹۶۲م) ٤ : ۲۵۲

(۳) *Journal Asiatique*, Vol 17, p. 194

(٤) دیوان امیر نظام الدین علیشیر نوائی فانی (تہران ۱۳٤۲ صفحہ چہاردہ و پانزدہ۔

(۵) راقم الحروف کو میرعلی شیرنوائی کی چند تصانیف کے قلمی نسخوں کا پتا چلا ہے جن کا ان حضرات نے ذکر نہیں کیا ہے

نوائی کے ترکی اشعار

میر علی شیر نوائی (۸۴۴ھ / ۱۴۴۰-۱م — ۹۰۶ھ / ۱۵۰۱م) کی شخصیت بڑی ہمہ گیر تھی. وہ ایک مدبر، مصنف، مصور، اور ماہر موسیقی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بلند پایہ شاعر بھی تھا. اس نے ترکی اور فارسی[1] دونوں زبانوں میں شاعری کی ہے اور بقول پروفیسر براؤن جملہ فن و ادب کی سرپرستی نے اسے ادب ایران کی ہر تاریخ میں تحسین آمیز ذکر کا حقدار بنا دیا ہے[2]. تاہم میر علی شیر نوائی کی ادبی ناموری کا استحقاق ترکی زبان پر مبنی ہے[3]. اس نے ترکی زبان کی شرقی بولی میں شاعری کی ہے جس کو چغتائی (چاغاتائی) بھی کہا جاتا ہے[4]. لیکن اس سے کسی طرح سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ میر علی شیر نوائی نے جنوبی

---

(۱) وہ فارسی میں «فانی» تخلص کرتا تھا.

(۲) E. G. Brown : *A Literary History of Persia*, Vol. III, p. 506

(۳) میر علی شیرنوائی کے حالاتِ زندگی اور اس کے آثار کے لیے پروفیسر احمد ذکی والیدی طوغان کا مضمون دیکھیے جو ترکی دائرہ معارف اسلامیہ (Islam Ansiklopedisi) کی چوتھی جلد میں شائع ہوا ہے. نیز اسی موضوع پر دیکھیے :

(1) A. Samoylovich : *Mir Ali Shir* (Leningrad, 1928); (2) Belin : *Notice biographique et litterairs sur Mir Ali-Chir-Nevaii* (Journal Asiatique, Vol. 17); (3) A. A. Semenov : *Materyali bibliograficheskomu ukazatetu pechatnih proizvedeniy Alishira Novyi littеaature onem* (Tashkend, 1940); (4) Ali Nihad Tarlan : *Ali Shir Nevayi* (Istanbul, 1942); (5)—

دیوان امیر نظام الدین علیشیر نوائی فانی : رکن الدین همایون فرخ. (تہران - ۱۳۴۲ شمسی)

(۴) وسط ایشیا کی چغتائی سلطنت کے اندر تیموریوں کے عہد میں ترکی ادب کے درخشاں ارتقا کے زیر اثر مشرقی ترکی ادبی زبان کا نام چغتائی پڑگیا ہے جو ترکی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے.

اب نایاب یا کمیاب ہوگئی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ بعض تذکروں اور مختلف بیاضوں میں میر علی شیرنوائی کے ایسے اشعار بھی مل جاتے ہین جو اس کے مطبوعہ آثار سے خارج ہیں۔ اس مضمون میں ایسی ہی ایک قدیم قلمی بیاض سے جو ڈاکٹر نذیر احمد کے خیال کے مطابق ۹۶۳ اور ۹۸۰ کے درمیان مرتب ہوئی ہے، میرعلی شیر نوائی کا کچھ کلام مع اردو ترجمہ پیش کیا جارہا ہے۔

یہ بیاض علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی مولانا آزاد لائبریری کے ذخیرۂ حبیب گنج میں محفوظ ہے اور اس کا نمبر ۵۰ ۹۲ ہے۔ اس بیاض میں تقریباً ساڑھے تین سو شعراء کا کلام درج ہے جن میں ترک سلاطین، امرائے ہندستان اور ایران کے معاصر اور دوسرے بادشاہوں کے علاوہ وسط ایشیا کے بھی شعراء شامل ہیں۔

ترکچہ شعرلری

۱ بیزنینگ ایمن یول اوزکا ساری قالمیش
بو ساری بیزنی دریا موجی سالمیش

۲ زلفونگ گرہیغہ پای بست اولمیش مین
لعلینگ می‌دین بادہ پرست اولمیش مین

۳ اول می‌نی ایچیب یولونکدا پست اولمیش مین
ہی‌می نی دیدم مگرکہ مست اولمیش مین

٤ کوب آتشگاہ اوتیدین تابمیشام داغ
کہ تاجمع ایلامیش مین بو قدر یاغ

٥ قایوسی و ادیکیم اشک سیلی سورمامیش
قایوسی تاغ اوجیغہ کیم موجی باشمہ اورمامیش

٦ استاما سانک ایسلاما سانک بیزنی
مین اوپارام یولونک اوزرا ایزنی

۷ لعل لبینک که جانیم ایرور مبتلا انکا
مخلص دیمان که ایسگارام اولغای فدا انکا

۸ زلف و قدینک فرقتیدین نیچه قیلسام کشت باغ
اوکا آلمان چمن‌نینک سنبل و شمشاد یدین

۹ یوز محنت و غم گونکلومه یتگوردی فراق
جانیمغه بلا و درد اوقین اوردی فراق

۱۰ بیرگل غمیدین قویای دیدم باغریمه داغ
بیر کایمودیبان عطری دماغیمغه فراق

۱۱ سرّعشقینکنی دی آلمان یازامم آلمان کیم
تیلی ایکی قلم و کونکلی قرا گیلدی دوات

۱۲ توروب معرض‌دا سوز حدّیمنی بیلمان
جواب ایتورغه اوز حدّیمنی بیلمان

۱۳ ولی گیلتورما کیگا چاره بیلمان
بوعجزیمدین ایشکا باره بیلمان

۱٤ ای صبا آواره گونکلم استایو هریان بارو
وادی و تاغ و بیابانلارنی بر بر آختارو

۱۵ آلداگیل گر بولسه مجنون شیوه و بی‌اختیار
قویمایین اوز اختیاریغه بو ساری باشقارو

۱٦ مونکا تکرو که حالا ساغ ایمیش دوک
یری که دشت و کاهی تاغ ایمیش دوک

۱۷ دیدیلار سین چغتای ایلی سین
اوشبو بیردا چغتای خیلی سین

۱۸ نیدیب ، اوزبک بیله یاور بولدونک
خاتغه بوینکلیغ جاکر بولدونک

۱۹ مین دیدیم سیزکه جوابیم اوق‌تور
بوندین اوزکا بسه سوزیم یوق تور

اردو ترجمه

۱ــــهمارے لیے امن و سلامتی کا راستہ دوسری طرف ہے . اس طرف تو ہمارے لیے دریا کی خطرناک موجیں ہی ہیں .

۲ـ۳ــــمیں تیری زلف گرہ‌گیر کا اسیر ہوگیاہوں . تیری شراب لب لعل کا مےخوار بن گیا ہوں . یہ شراب پی‌کر ہر کوچہ و بازار میں لڑکھڑاتا اور گرتا پڑتا ہوں . ہائے ! یہ میں نے کیا کہہدیا . شاید میں بہت زیادہ مست اور مدہوش ہوگیا ہوں .

٤ــــ(حسن کے) کتنے ہی آتش‌کدوں کی آگ سے میں جل‌کر زخمی ہوگیا . اسی لیے تو اس قدر مرہم میرے جسم پر جمع ہوگیا ہے .

٥ــــ(فراق میں روتے ہوئے کہتا ہے) اشکوں کا یہ سیلاب کس وادی سے چلا آرہا ہے کہ مجھے غرق کیے دیتا ہے . اب میں کس پہاڑ پر جاؤں کہ اس کی موجیں مجھے غرقاب نہ کردیں .

٦ــــتو مجھے نہیں چاہتا . میری طرف کوئی توجہ نہیں دیتا ! میں تیری راہ کے نشان قدم پر پھر بھی اپنے بوسے نثار کرتا ہوں .

۷ــــمیرا دل تیرے لب لعل کا اسیر ہے اور اس دام سے رہائی نہیں چاہتا ، وہ تو خود اس کا والہ و شیدا ہے .

۸ــــتیرے زلف و قد کے ہمسر کی تلاش میں میں نے کتنے ہی چمنستان چھان ڈالے مگر کوئی ان جیسا نہ ملا . سنبل و شمشاد بھی میرے معیار پر پورے نہ اترے .

۹ـ۱۰ــــتیری فرقت میرے دل کے لیے لاتعداد رنج و الم کا باعث بنی . اس فراق نے میری زندگی پر درد و غم کے تیر برسائے ہیں . میں

فهرست مطبوعات ادارهٔ علوم اسلامیه

عربی

معرفة المذاهب ۱

تصحیح : ڈاکٹر عبدالعلیم

فضائل من اسمه أحمد أو محمد لابن‌بکیر البغدادی ۲

تصحیح و تحشیه : ڈاکٹر مختار الدین احمد

المختار من شعر ابن الدُّمینة إختیار الخالدیین ۵

تصحیح و تحشیه : ڈاکٹر مختار الدین احمد

رسالة فی ضبط مواضع من الحماسة لأبی هلال العسکری (زیر

تصحیح و تحشیه : ڈاکٹر مختار الدین احمد

فارسی

برگزیدهٔ شعر فارسی معاصر از ڈاکٹر منیب الرحمن (دو حصے) ۲۰

جدید فارسی شاعری از ڈاکٹر منیب الرحمن (مجلد) ۳

اردو

هندستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیه کی تدریس و تحقیق ۱

از ڈاکٹر عبد العلیم

ترکی از ڈاکٹر اکمل ایوبی ۷

عراق از ڈاکٹر محمود الحق ۷

فہرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

عربی

معرفة المذاهب ۱

تصحیح : ڈاکٹر عبدالعلیم

فضائل من اسمه أحمد أو محمد لابن‌بکیر البغدادی ۲

تصحیح و تحشیه : ڈاکٹر مختار الدین احمد

المختار من شعر ابن الدُّمینة إختیار الخالدیّین ۵

تصحیح و تحشیه : ڈاکٹر مختار الدین احمد

رسالة فی ضبط مواضع من الحماسة لأبی هلال العسکری (زیر

تصحیح و تحشیه : ڈاکٹر مختار الدین احمد

فارسی

برگزیدۂ شعر فارسی معاصر از ڈاکٹر منیب الرحمن (دو حصے) ۲۰

جدید فارسی شاعری از ڈاکٹر منیب الرحمن (مجلد) ۳

اردو

هندستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیه کی تدریس و تحقیق ۱

از ڈاکٹر عبدالعلیم

ترکی از ڈاکٹر اکمل ایوبی ۷

عراق از ڈاکٹر محمود الحق ۷

جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ لوگ کن باتوں کے بارے میں کس طرح سوچتے تھے اور اپنے قانونی برتاؤ کا رشتہ عملی زندگی سے کس طرح جوڑتے تھے اور کن باتوں کی ان کی گناہوں میں اہمیت تھی وہاں خود قاسم کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ فیاض ازل نے انہیں ایک قانونی اور نکتہ رس دماغ بخشا تھا جسے ترتیب اور مطالعے نے جلا دی تھی . وہ مسئلہ زیر بحث کے بنیادی نکات کو فوراً گرفت میں لے لیتے ہیں اور اس اصول کی تحقیق و تنقیح کرتے ہیں جو اس کا مدارعلیہ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ انکی تنقید میں وزن اور جان محسوس ہوتی ہے .

ابن الہمام اگرچہ فقہ حنفی کے پابند ہیں مگر عصبیت کا شکار نہیں . تحقیقی ذوق و رجحان نے انہیں عالی ظرفی اور بلند حوصلگی بخشی تھی ، وہ مخالف کی دلیل کا نہ صرف احترام کرتے ہیں بلکہ اگر معقول اور یقین بخش ہو تو اسے خراج دلی سے تسلیم بھی کرتے ہیں . قاسم نے اپنے استاد سے یہ خراج دلی ، عالی ظرفی اور بلند حوصلگی بھی سیکھی تھی . وہ علمی میدان میں اپنے مخالف کی خوبیوں کا اعتراف کرنے سے گریز نہیں کرتے . وہ خود ابن عربی اور ابن الفارض کے عقیدتمند ہیں مگر ان حضرات کے سخت ترین ناقد ابن تیمیہ سے علمی استفادے میں عار نہیں محسوس کرتے اور ابن تیمیہ کو علوم شرعیہ میں ان کا مقام دیتے ہیں ، یہ دوسری بات ہے کہ وہ ابن تیمیہ کو تصوف کا ذوق شناس نہیں سمجھتے اور اس بارے میں انکے زیادہ قایل نہیں . یہ دلیل ہے قاسم کے علم سے خلوص رکھنے اور برتنے کی .

مختصراً ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ قاسم فقہ اور حدیث کا ایک سنگم تھے ان کی ذات میں محدث ابن حجر کا پرتو اور فقیہ ابن الہمام کا جلوہ نظر آتا ہے . علم کی چاکری نے اس مملوک کو وہ رتبہ بخشا کہ وہ نہ صرف اپنی برادری کے لیے باعث فخر و نازش ہیں بلکہ کتنے ہی سر ان کے علم و فضل کے احترام میں خم ہیں .

[۲۵ / ۱۱ / ٦٤ م]